

---

Jean - François Lyotard

*Heidegger  
et  
« les juifs »*

---

*débats*

galilée

Attorno al “caso Heidegger” si sono moltiplicate ricostruzioni storiche, narrazioni sociologiche, dimostrazioni teoriche, volte a screditare il pensiero di Heidegger adducendo le “prove” della sua compromissione con il movimento nazista, o a scrollare l’occasionalità storica dell’“errore” dalla metafisica impoliticità del pensiero. Evitando questa duplice possibile banalizzazione, Lyotard interviene nel dibattito con l’autorità di chi ha pensato il suo libro maggiore, a partire dalla scena di Auschwitz, quando ancora non esisteva alcun “caso Heidegger”, per ravvisarvi il luogo della manifestazione iperbolica dell’esigenza di dare fondamento a una comunità risolta in pura unità, senza più differenze.

In questa nuova opera, che elabora anche alcune tesi freudiane, Lyotard precisa la sua posizione: è perché la tradizione ebraica interdice la rappresentazione in uno della eterogenea comunità politica degli affetti che si è tentato l’annientamento non solo degli Ebrei, intollerabili testimoni di questa dissidenza dell’affetto, ma anche del pensiero di tutti coloro (“gli ebrei”, tra virgolette) che in qualche modo fossero partecipi del sapere tradizionalmente attestato dal popolo ebraico. Se, dopo la Shoah, Heidegger non ha avuto parole per ricordare lo sterminio, ciò è avvenuto per lo stesso motivo per cui egli ha potuto, negli anni Trenta, aderire al movimento che l’avrebbe richiesta. Articolando queste premesse, il “nazismo” e il silenzio di Heidegger rivelano, nella decifrazione di Lyotard, il permanere di “una preclusione che è costitutiva del pensiero occidentale come filosofia e come politica”.

Di Jean-François Lyotard la Feltrinelli ha pubblicato *La condizione postmoderna* (1981), *La pittura del segreto nell’epoca postmoderna*, Baruchello (1982), *Il dissidio* (1985), *Il postmoderno spiegato ai bambini* (1987).

Ocr e conversione a cura di Natjus



**Jean-François Lyotard**

## **Heidegger e “gli ebrei”**

Titolo dell'opera originale  
HEIDEGGER ET "LES JUIFS"

© Editions Galilée, 1988

Traduzione dal francese di GIOVANNI SCIBILIA

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano Prima edizione  
italiana in "Idee" gennaio 1989

ISBN 88-07-09017-1

# **Heidegger e "gli ebrei"**

*in memoria di Dad*

**"Gli ebrei"**



## 1.

Se scrivo “gli ebrei” in questo modo, non è per prudenza o in mancanza di meglio. Minuscolo per dire che non è a una nazione che penso. Plurale per significare che non alludo con questo nome a una figura o a un soggetto, né politico (il sionismo), né religioso (il giudaismo), e nemmeno filosofico (il pensiero ebraico). Virgolette per evitare la confusione tra questi “ebrei” e gli ebrei reali. Ciò che c'è di più reale negli ebrei reali è che l'Europa, almeno, non sa che farne: cristiana, esige la loro conversione; monarchica, li espelle; repubblicana, li integra; nazista, li stermina. “Gli ebrei” sono l'oggetto di un non-luogo in cui gli ebrei, in particolare, sono realmente colpiti.

Sono la popolazione delle anime a cui la scrittura di Kafka, per esempio e in modo esemplare, ha dato riparo soltanto per esporle meglio alla loro condizione di ostaggi. Anime smemorate, come tutte, ma a cui il Dimenticato torna incessantemente a ricordare il dovuto. Non a ricordarsi per ciò che è stato ed è, perché non è stato e non è nulla, ma a ricordarsi come ciò che senza tregua viene dimenticato. E ciò non è un concetto né una rappresentazione, ma un “fatto”, un *Factum* (KPV, 38)\*: che cioè si è obbligati, dovuti, alla Legge, in debito. È l'affezione di questo “fatto” che il non-luogo perseguita.

Il motivo dell'oblio mi è stato ricordato dalla richiesta di contribuire a una pubblicazione collettiva consacrata alle “Politiche dell'oblio”.\*\* Lavorando a una traccia sul Memoriale, il memoriale come problema, capitava che dimenticassi meno del solito l'oblio. Una “politica dell'oblio”, pensavo, significava in particolare edificare un memoriale. Sopravviene allora, e particolarmente attraverso il dossier Farias, e grazie alla stampa, il “caso Heidegger”, il problema della sua politica (Farias). Prima ancora delle polemiche, cera

a questione filosofica di questa politica, e Philippe Lacoue-Labarthe che raffrontava da anni, con rigore ed onestà. E che "concludeva" che il crimine di questa politica risiede non tanto nel coinvolgimento nazional-socialista del rettore di Friburgo, quanto nel silenzio osservato fino alla fine dal pensatore di Todtnauberg sullo sterminio degli ebrei.

La motivazione di questo silenzio proposta da Lacoue-Labarthe, motivazione per dirlo rapidamente e male, "estetica", incrocia una preoccupazione che mi viene dall'Analitica del sublime di Kant e dagli ultimi testi di Adorno, consacrati alla critica della "cultura" del "sensazionale", se così si può dire. Mi sembra che nei due casi, e in modo completamente differente, per non dire opposto, la "sensazione", l'*aisthesis*, in quanto materia data in forma, che dà occasione al gusto, al piacere estetico — nei due casi, l'*aisthesis* si dimentica, si fa impossibile, si sottrae alla sua rappresentazione (attraverso l'arte). Ma questo ritirarsi lascia filtrare dell'altro, il sentimento contraddittorio di una "presenza" che non è certo presente, ma che, per l'appunto, deve essere dimenticata per essere rappresentata, sebbene debba essere rappresentata. Ora questo motivo, che non è solo quello delle cosiddette "avanguardie" artistiche, ma anche propriamente "degli ebrei", non è, verosimilmente, senza parentela con quello del "disvelamento nascondente" di Heidegger, e dell'angoscia. In tutti i casi, si tratta dello stesso motivo, quello di una "anestesia", affrontato dalle prospettive più soggette a contrasto.

Da qui il paradosso e anzi lo scandalo: come ha potuto questo pensiero (di Heidegger) - tutto teso a ricordare ciò che in ogni pensiero, in ogni arte, in ogni "rappresentazione" del mondo, appartiene all'oblio (dell'essere) - ignorare il pensiero "degli ebrei" - che, in un certo senso, non cerca di pensare e non pensa se non questa stessa cosa? e ignorarlo al punto da tacere fino alla fine, da precludere il tentativo terrificante (e inane) di sterminare, di far dimenticare per sempre ciò che in Europa ricorda fin dall'inizio che "c'è" del Dimenticato?

Ciò relativamente alla "politica". Ma va da sé che è lo stesso paradosso, se non lo stesso scandalo di uno stesso oblio, quello che si osserva su un terreno apparentemente del tutto diverso, l'estetica. Perché qui ancora, e Philippe Lacoue-

Labarthe (*Verité sublime*) l'ha mostrato chiaramente, è capitato che Heidegger (dopo Hegel) abbia completamente omesso, nella sua meditazione sull'arte, la problematica del sublime, almeno in quanto tale.

Il caso Heidegger è un caso "francese". Si può aborreire questa definizione, e io la detesto per quanto contiene ed emana di geo-filosofico, e che tra l'altro ci viene, ci ritorna, attraverso Heidegger, dall'oscuramento attuale (e senza dubbio irrimediabile) dell'universalismo dei Lumi. Resta vero, tuttavia, che se i "francesi" vi sono più sensibili che altri è perché da molto tempo, grazie a Rimbaud, Mallarmé, Flaubert, Proust, Bataille, Artaud, Beckett - attraverso ciò che chiamano "scrittura" -, attestano che la letteratura (per limitarci a essa) non ha mai avuto altro oggetto autentico che il rivelare, rappresentare con parole, ciò che manca a ogni rappresentazione, ciò che vi si dimentica: "presenza", qualunque nome essa assuma nell'uno o nell'altro, che persiste, non tanto ai confini, quanto al cuore delle rappresentazioni - innominabile nel segreto dei nomi -, dimenticato che non risulta dall'oblio di una realtà, poiché nulla è mai stato memorizzato, e che non è possibile ricordare che come dimenticato, "prima" della memoria e dell'oblio, e nella ripetizione.

Alcuni "filosofi", in Francia e naturalmente altrove, hanno pensato fosse proprio questo che cercasse di scriversi nei testi di Heidegger. È così che l'esistenzialismo, la fenomenologia e il marxismo hanno lasciato il posto al pensiero esistenziale-ontologico, "nomade" perché senza luogo, decostruttivo perché paradossale. Non tento qui di "spiegare" perché sia stata la Francia a trovarsi gravata in questo modo da un pensiero dell'immemorabile. Supponendo che una spiegazione sia permessa e possibile, è da presumere che essa non sia priva di rapporti con una storia (che è più che una storia) "politica" marcata dalla decapitazione di un re.

Per far comprendere in modo pacato la differenza tra un oblio rappresentativo, rimediabile, e l'oblio che elude ogni rappresentazione, non sarebbe vano rileggere congiuntamente, ma preservandone con scrupolo gli scarti immensi, gli aspetti incommensurabili, il testo kantiano dell'estetica e il testo freudiano della metapsicologia. Cosa che tutto sommato ha

iniziato a fare Jacques Lacan. Più precisamente si tratta di avere il coraggio di affermare che il bello sta al sublime come la rimozione secondaria sta a quella primaria. E ciò per la materia o qualità del dato kantiano o dell'eccitazione freudiana; per la capacità di sintetizzare in Kant e di associare in Freud; per la forma spaziotemporale, nel primo caso, o la "formazione" Inc-Prec, nel secondo; e, in particolare, per il modo in cui il sublime kantiano o la *Nachträglichkeit* freudiana non si lasciano iscrivere nella "memoria", fosse anche inconscia.

\* L'indicazione dei testi richiamati tra parentesi in modo abbreviato si trova nel glossario bibliografico alla fine del volume.

[Le citazioni sono state tradotte, per conformità con il contesto di Lyotard, direttamente dal testo francese: le traduzioni italiane sono indicate nel glossario bibliografico. *N.d.T.*]

\*\* Da Nicole Loraux e Maurice Olender per il *Genre humain*.

## 2.

Quanto alle politiche dell'oblio, occorrerebbe evidentemente riprendere la questione dall'inizio, vale a dire dall'esame del lavoro storico. Molte memorie sono in gioco in questo lavoro, a cominciare dal vecchio lavoro storico-politico del memoriale (nel discorso epidittico, l'orazione funebre) (Nicole Loraux I). Non solo servirebbe denunciarne "l'ideologia", ma pure sottolineare quanto questo memoriale sia indispensabile per la costituzione e la perennità di una comunità retta dalla legge, allora così nuova, senza precedenti, dell'uguaglianza politica. Perché la *polis* deve abbandonare espressamente l'uso del mito per legittimare sia il suo fondamento sia la sua perpetuazione, e non possiede a questo fine che la parola scambiata "in società", qui e ora, tra pari.

Ma quanto all'oblio, questa memoria del memoriale è intensamente selettiva, esige l'oblio di ciò che può far dubitare della comunità e della sua legittimità. Non che non ne faccia parola, al contrario: rappresenta, può e deve rappresentare la tirannia, la discordia, la guerra civile, la condivisione della vergogna, il conflitto di collere ed odi; può e deve rappresentare la guerra e la *stasis* (Nicole Loraux II) in un discorso (in senso lato può essere anche un monumento), che, attraverso la sola rappresentazione che ne produce, li "sovrasti". Quanto alla natura di questa rappresentazione, necessariamente "retorica" in senso lato, eventualmente persino "poetica" (la tragedia è *anche*, nel suo fondo, la rappresentazione dell'anti-comunità, nel disastro), essa può diversificarsi grazie ai "generi" dunque, ma anche attraverso i *topoi*, i tropi, i toni. In quanto ri-presentazione, la rappresentazione è necessariamente un ri-levare, ovvero una elevazione che, elevando, nei due sensi, trasporta e leva via. Ogni politicizzazione implica quest'entusiasmo, sballo si direbbe oggi, che è anche l'edificazione, che imballa,

quell'edificazione che è anche rapimento.

Seguendo Freud, occorre anzi aggiungere qualcosa: se si è rapiti, vuol dire che c'è qualcosa da edificare, che offre materia di edificazione. Si edifica perché occorre e-levare via. Il dolore della vergogna e del dubbio genera l'edificazione del degno, del certo, del nobile e del giusto.

In termini economici freudiani, il disordine procurato da un'eccitazione induce dei meccanismi di difesa e li mette in opera. Lo choc occorso (vicino, lontano) dà luogo a una "formazione". Tale formazione può essere essa stessa ripetitiva, il desiderio incontrollato dell'Uno (del Sé, narcisismo secondario?) può agirvi violentemente, confutando questo passato (rimuovendolo) per trasformarlo, dargli forma, e restituire l'"apparato psichico" al suo regime ottimale. Vale a dire permettendo il minimo dispendio (la "formazione", il sintomo stesso sono, a questo proposito, un rimedio). Ma pure, alla fine, si ha comunque un dispendio d'energia per porre freno all'eccitazione.

Che la temporalizzazione implicata nella storia memoriale sia essa stessa una para-eccitazione (come Freud accenna in *Jenseits*), ciò sembra evidente. È la sua funzione "politica", d'oblio. Ci si spreca e si spreca per minimizzare e controllare lo spreco assoluto, la minaccia della liquefazione (il diluvio), lo scioglimento del legame sociale. Questo desiderio di ricordarsi, di sovvenirsi e riprendersi dal sotto, è abitato da un altro desiderio, quello di sovvenirsi e riprendersi dall'alto. È politico perché subordina al sopravvenire del ricordo e alla sopravvivenza ciò che è passato (ed è accaduto) e se n'è andato (ed è finito), perché di nuovo incolla e mette assieme questo passato al servizio del futuro e dispiega una temporalità tesa tra istanze estatiche (passato-presente-futuro) e tuttavia omogenea grazie alla propria meta-istanza su di un Sé. E così questa politica dimentica l'eterogeneo, che non è solo eterogeneo al Sé, ma eterogeneo in sé, estraneo a questo tipo di temporalità, in cui non è entrato e di cui non ci si ricorda né c'è ricordo possibile attraverso un tal gesto di rapina propagandistica.

### 3.

Non è mai un male che lo storico, esposto a questa storia memoriale-smemorata, prenda i suoi libri, sfogli gli archivi, raccolga i documenti, li passi al filtro della propria critica interna, esterna, e ricostruisca, come si usa dire ingenuamente, ciò che è accaduto in *realtà*. Sceglie, per questa sola esigenza "realista", di dire in faccia alla comunità ciò che la minaccia, il dimenticato dei memoriali, la discordia, invece di servire il progetto politico di legittimazione e di perpetuazione. La storia-scienza può resistere all'oblio che alberga nella storia edificante, impedirle di "raccontare delle storie", opporre una specie di politica della piccola verità alla grande politica, criticare l'illusione inevitabile di cui è vittima la "coscienza" (largamente inconscia-preconscia) quando pretende d'impossessarsi del passato (di porvi rimedio per il solo fatto di essere co-scienza) (Vidal-Naquet).

Quanto a questo gesto critico-storico, basteranno due osservazioni, classiche. In primo luogo, l'"ecco come è stato" è impossibile, a meno di cedere a una credulità referenzialista vicina alla stupidità, allo stesso titolo dell'"ecco come è" che si attribuisce alla conoscenza scientifica e che non è nient'altro che scientismo. Qui il problema è quello del referente, che non è la "realtà", ma la posta in gioco di una, anzi di più domande, che si collocano all'interno di un'argomentazione. Il referente vi è invocato attraverso il gioco del mostrare, del nominare e del significare, come prova a sostegno di una tesi (anti-memorialista all'occorrenza). Ma questa "prova" argomentativa, che è a sua volta da provare, dà luogo all'argomentazione scientifica, la cui posta è cognitiva: è vero che fu così? In questo modo il suo valore probante è sottomesso ad altre prove, a una nuova argomentazione, e così via all'infinito.

In questo senso non è giusto dire che la realtà sia

semplicemente la referenzialità inclusa nel discorso (ciò impedirebbe, in modo sciocco e pericoloso, di distinguere storia, romanzo, mito o memoriale, e di separare il genere di discorso che ha per scopo dire il vero su un oggetto, da quello che è sottomesso a tutt'altri fini, politici, religiosi, letterari) - ma è giusto invece dire che la realtà del referente, sempre differita, si stabilisce nel sovraccarico, nella cancellatura e nelle prove che danno l'approssimazione migliore. In questo senso, la storia-scienza e la politica della piccola verità non possono far politica: salvo dimenticare questo statuto di referente cognitivo, che non si presta in nessun modo né a far fronte, né ad affrontare, ma solo alla riserva che il da-conoscere, la ricerca deve opporre al "ben noto", al patrimonio e al patriottismo. Lottare contro l'oblio, qui, è lottare per ricordare che si dimentica non appena si crede, non appena si conclude e si dà per acquisito. Lottare contro l'oblio della precarietà dello stabilito, del passato ristabilito. Lottare per la malattia da cui è affetta la ricostituzione.

Non se ne trova certo delegittimata tutta la rete di influenze, contesti, condizioni, causalità - secondo le loro gerarchie rispettive e reciproche - che lo storico può tessere. Essa tiene in sospeso il passato, che non esiste che nell'attesa dei suoi complementi, supplementi, correzioni, addizioni, contributi. La causa non potrà mai essere istruita, oppure mai finirà di esserlo. Non si tratta di una causa politica.

Secondariamente, aspettando, sollecitando il termine di quest'analisi interminabile, la conoscenza di un oggetto ritenuto presente (diciamo: la materia, in senso fisico) può bastare, pur nello stato precario in cui si trova, a fabbricare simulacri (apparati, montaggi sperimentali, tutti gli oggetti di cui la tecno-scienza si circonda) che permettono in particolare di far avanzare la ricerca e l'amministrazione delle prove di cui ha bisogno il dibattito scientifico. Ma trattandosi del passato umano, oggetto generale dello storico, vi è una difficoltà specifica, banale. Il suo tasso di "materia", di presenza attestabile, può essere nullo; se non nullo, quasi non assegnabile, estenuato. E, tuttavia, questo passato è là.



Vengo adesso a ciò che ci preoccupa veramente, storici e non-storici. Un "passato" che non è passato, che non ossessiona il presente per venirgli meno, per venirgli a mancare, e palesarsi anzi come uno spettro, assenza che non abita il presente nemmeno in quanto realtà bella e buona, e non costituisce oggetto di memoria come qualcosa di dimenticato che deve essere ricordato (per il "buon fine", per la buona conoscenza). E dunque non è là neppure come spazio bianco, assenza, *terra incognita*; e tuttavia è là. Queste connotazioni sono contraddittorie solo in una filosofia della coscienza, fenomenologica, epistemologica, politologica. Cessano di esserlo nell'ipotesi di un inconscio profondo. Voglio dire: senza rappresentazioni, anche molto travestite, indirette, rimaneggiate, riformate come quelle che la rimozione secondaria procura al passato dimenticato, alla sofferenza quando l'"apparato psichico" è in condizione di resistervi, di adattarsele e di adattarvisi.

L'ipotesi di un inconscio senza "formazioni rappresentative", quella che fa Freud quando cerca di pensare l'affetto inconscio e la *Urverdrängung*, richiede che ci si sottragga alla filosofia della coscienza, anche se il termine "inconscio" vi fa ancora riferimento. Tale ipotesi non può trovare esposizione se non in ciò che Freud chiama metapsicologia, vale a dire in una topica, una dinamica e un'economia che trattano rispettivamente delle istanze, delle forze e dei conflitti di forza (attrazioni e repulsioni) e delle risultanti (effetti) stimate quantitativamente (*Metapsicologia*).

Si tratta forse di metafore? Sono gli elementi di una metafisica, questa metafisica che è inclusa in tutta la fisica moderna e che, sotto il nome di metapsicologia, Freud fa ruotare verso la determinazione degli stati dell'animo, considerato da questo momento come sistema di forze. Voglio

dire che è l'altra metafisica, quella che non si attacca a un soggetto come al punto focale di ogni visione evidente, quella che, nell'appendice dell'*Etica I*, confuta l'autonomia di questo vedere e del suo punto di vista e che si sforza al contrario, grazie al concetto o all'idea, di pervenire all'inafferrabile del vedere. Questa metafisica ha un bisogno assoluto di una meccanica generale: e Deleuze non ha fatto nient'altro, in un certo senso, che sondare e dispiegare le possibilità di quest'ultima. E non è un caso se ritrova nella *Ricerca del tempo perduto* questa sorta di passato che ci preoccupa, che è al di qua dell'oblio, ma molto più vicino all'attualità di ogni passato, e insieme incapace di essere sollecitato dalla memoria volontaria e conscia. E di questo passato dice che non è passato, ma sempre là (Deleuze).

Qualunque cosa ne pensi Gilles Deleuze, c'è in Freud, secondo il suo approccio e il suo tono, di che articolare questo paradosso dell'immemoriale. Ammessa l'ipotesi fisica dello spirito, basta immaginare che un'"eccitazione", vale a dire una scossa del sistema di forze costituito dall'apparato psichico (con le sue tensioni e contro-tensioni interne, il filtro delle informazioni sulle vie afferenti, il fissaggio in rappresentazioni-parole e rappresentazioni-cose e l'evacuazione del non fissabile sulle vie afferenti del sistema) - basta immaginare che un'eccitazione colpisca il sistema quando quest'ultimo non possiede nulla per trattarla - all'entrata, all'interno, all'uscita -, nemmeno la para-eccitazione della temporalità banale. Un'eccitazione che non è "introdotta" al senso a cui dà affezione; ma non vi entra, proprio perché non è stata "presentata" (*introduced*) e resta impresentata (*Rimozione*, 38). E' dunque uno choc, poiché l'eccitazione "colpisce" un sistema, ma è uno choc di cui chi è colpito da choc non tiene conto, di cui l'apparato (lo spirito) non può tener conto secondo la propria fisica interna e nel suo ambito. Choc di cui l'apparato non novera l'affetto. Questo choc, quest'eccitazione non dovranno essere "dimenticati" o rimossi, secondo la procedura rappresentazionale e nemmeno secondo l'*acting out*. Il suo "troppo" (in quantità, in intensità) eccede il troppo che dà materia (presenza, luogo e tempo) all'inconscio e al preconscious. È "di troppo", come l'aria e la terra sono di troppo per la vita di un pesce.

Ora il suo "effetto" è nondimeno là. Freud lo chiama "affetto inconscio". Freud è il primo a dirsi che un affetto che non dia affezione alla coscienza è puro non senso. Come si può affermare che dia affezione? Cos'è un sentimento che non è sentito *da nessuno*? E cos'è questo "nessuno"? E ancora, si dice Freud (*Inc*, 60-61), come posso esser condotto sul cammino di quest'ipotesi insana, se non c'è nessun testimone che l'attesti? L'affetto non è suo stesso e solo testimone d'affetto? Problema per certi versi ancora più insolubile dell'idioletto wittgensteiniano (*Private*). Perché il silenzio di cui si circonda "l'affetto inconscio" non tocca la pragmatica (il transfert di un senso all'allocutario) ma piuttosto la fisica del locutore: non che quest'ultimo non possa farsi intendere, ma è che lui stesso non capisce nulla. Si tratta di un silenzio che non si fa sentire come tale.

Tuttavia qualcosa si *farà* capire, "più tardi". Ciò che non sarà stato introdotto sarà, o piuttosto sarà stato, ulteriormente "agito", "attuato", "*enacted*", recitato. Dunque ri-presentato, senza che il soggetto lo riconosca. Rappresentato come qualcosa che non è mai stato presentato. Nuova assurdità. Per esempio come sintomo, una fobia (il negozio di biancheria), che si farà sentire come sentimento, paura, angoscia, sentimento di un eccesso minaccioso, il cui motivo non è evidentemente nel contesto attuale. Un sentimento sembra nato da nulla che sia attestabile nella situazione "presente", ovvero percepibile, verificabile o falsificabile; e che, quindi, rinvia necessariamente ad un altrove che occorrerà ricercare fuori da questa situazione, fuori dalla situazione contestuale presente, e così imputare a un altro sito. E come localizzarlo senza passare attraverso una "memoria", senza addurre una riserva su dove questo luogo sia stato trattenuto senza che la coscienza ne sia stata avvertita, in modo non localizzato e non localizzabile? Questo sentimento nato all'improvviso vale come testimonianza, attraverso la sua estraneità inquietante che "dall'esterno" dimora in riserva all'interno, nascosto, e che può eventualmente uscirne, per ritornare dall'esterno ad assalire lo spirito come se fosse generato non da lui, bensì dalla occasionale situazione.

La *Nachträglichkeit* implica dunque: 1. un colpo doppio e costitutivamente dissimmetrico, 2. una temporalità che non ha nulla a che vedere con quella che può tematizzare la fenomenologia della coscienza (anche quella di Agostino).

1. Il colpo doppio comporta un primo colpo, la prima eccitazione, che scuote l'apparato in modo talmente "eccessivo" da non venir registrata. Un colpo di fischietto di una frequenza inaudibile per l'orecchio umano (ma il cane lo sente), un colore infra-rosso, ultra-violetto. In termini di meccanica generale, la forza dell'eccitazione non è "legabile", componibile, neutralizzabile, fissabile secondo altre forze "all'interno" dell'apparato, e per questo non dà luogo ad alcuna messa in scena. Questa forza non è messa al lavoro nella macchina dello spirito, vi è depositata. Immagino l'effetto di choc, l'affetto inconscio, come una nube di grani di energia che non sono sottomessi alla legge delle serie, che non sono organizzati secondo insiemi pensabili con immagini o parole, che non subiscono alcuna attrazione. È quanto vuol dire *Urverdrängung* in termini fisici. Non si tratta esattamente di un livello più profondo o più basso nella stratificazione dei *topoi* dell'apparato, così come tenta di schematizzarlo la topica (in due riprese). Che ci sia del rimosso originario significa, dice Freud, che non è rappresentabile. E se non lo è, ciò accade perché in termini dinamici la quantità di energia trasmessa da questo choc non è trasformata in "oggetti" anche inferiori, in oggetti situati nel sottosuolo, nell'inferno dell'anima, ma resta potenziale, non sfruttabile, e dunque ignorata dall'apparato. Energia certo, ma in forma inutilizzabile, vale a dire non trasformabile in modo preciso. Quest'assenza di forma e di trasformazione è essenziale all'affetto inconscio (*Inc*, 60-62). Il deposito lasciato dall'eccitazione "eccessiva" - fuori scena e osceno - non è un oggetto localizzabile nella topologia

dell'anima: è un deposito dissipato, diffuso, come uno stato termico del sistema che, non essendo determinato, non è lavorabile.

Il primo colpo tocca quindi l'apparato senza un effetto interno percepibile, senza colpirlo. Uno choc senz'affezione. Al secondo colpo si ha affezione senza choc: compro della biancheria in un negozio, l'angoscia mi sfianca, fuggo, e tuttavia non era successo niente. L'energia dispersa nella nube affettiva si condensa, si organizza, comporta un'azione, comanda una fuga senza motivo "reale". Ed è questa fuga, il sentimento che l'accompagna, che annuncia alla coscienza *che* là c'è qualcosa, senza che essa possa sapere *che cosa* sia. Avvertita del *quod*, ma non del *quid*. È l'essenza dell'evento, che c'è "prima" di ciò che c'è (*Origini*, 125).

2. Questo "prima" del *quod* è anche un "dopo" del *quid*. Perché ciò che c'è adesso nel negozio, il terrore e la fuga, non *proviene*, ma *ritorna* dal primo colpo e dallo choc, dall'eccesso "iniziale" rimasto fuori scena -sia pure inconscio e depositato fuori della rappresentazione. Per lo meno, questa è l'ipotesi freudiana (e proustiana): la cronologizzazione, ottenuta grazie alla qualificazione e alla localizzazione di un primo colpo, ovvero per anamnesi, è la costituzione diacronica di ciò che ha luogo in un tempo non diacronico; infatti ciò che è anteriore vi si libera posteriormente (nell'analisi, nella scrittura), mentre ciò che è posteriore nel sintomo (il secondo colpo) ha luogo "prima" di ciò che è anteriore (il primo colpo). Bisogna dire che questa cronologizzazione di un tempo che non è cronico, questo ritrovamento di un tempo (il primo colpo) che è perso perché non ha mai avuto luogo e momento nell'apparato psichico, perché non vi è stato annotato, assolvono esattamente alla presunta funzione "paraeccitazionale" che Freud attribuisce loro in *Jenseits* (cap. IV). L'organizzazione narrativa è costitutiva del tempo diacronico, e il tempo che costituisce ha come effetto proprio quello di "neutralizzare" una violenza "iniziale", ai rappresentare una presenza senza rappresentazione, di mettere l'osceno in scena, di dissociare il passato dal presente e di allestire un rammentarsi che deve essere una riappropriazione dell'affetto improprio, acronico. Voglio dire che in tutto ciò c'è una decisione "realista", quella che ordina il primo e il secondo colpo secondo una serie

calcolata in un tempo cosiddetto reale, la decisione storica stessa. Tale decisione occulta immediatamente ciò che la motiva (ed essa è pensata per questo scopo), vale a dire la discrepanza dei tempi 1 e 2; si tratta descriverli sulla linea ai una sola e medesima storia.

Occorrerà a questo punto "spiegare" questa discrepanza, ora che si è presa la decisione di tirare una linea continua dal primo al secondo colpo, e si è qualificata o si è cercato di qualificare ordinalmente la loro proprietà comune. Il tempo senza diacronia, dove il presente è il passato e dove il passato è sempre presenza - ma questi termini sono evidentemente inappropriati -, il tempo dell'affetto inconscio sembra agli occhi della decisione un po' mostruoso, informe, confuso, sconcertante. Imprendibile per la coscienza, la minaccia in modo permanente. Così, quanto succede, viene chiamato nel lessico della coscienza del tempo. Ma invero non è nemmeno una permanenza. Non ha in sé il carattere del *per-*, della traversata, del passaggio, è solo nel *Durchlaufen* del tempo della coscienza che sembra persistere; questo tempo altro invece non fa che *manere, sistere*: minaccia, manenza. Poste differenti, certo, spingono a prendere la decisione di analizzare, di scrivere, di storicizzare: ma, in ogni caso, si decide contro questa massa informe, per darle una forma, un sito nello spazio, un momento nell'ordine temporale, una qualità nello spettro delle qualificazioni, una rappresentazione sulla scena degli immaginari e delle frasi.

Bisogna "spiegare" il fatto che possa esserci (stato) questo straniero in casa, trovare una "ragione" al suo ingresso clandestino e al suo soggiorno ignorato. Freud l'ha cercata su diversi fronti: nell'ordine ontogenetico, la scena di una seduzione perpetuata sul bambino, e quindi in più versioni di un evento filogenetico (ivi comprese le ultime glaciazioni...). Trascuro qui di discuterne. Ritengo per certo che la molla comune di queste ipotesi (sempre fantasiose) non sia nient'altro che l'impreparazione dell'apparato psichico al "primo choc". Prematurità o immaturità, come si dice, tacendo finta di sapere che cosa sia maturità. Un'"infanzia", dunque, che non sarebbe un'epoca della vita, ma un'incapacità di rappresentare e di legare qualche cosa. O al contrario: qualche cosa renderebbe l'apparato psichico costitutivamente

impreparato ad accoglierlo, vi si introdurrebbe senza esservi introdotto, eccederebbe il suo potere, la sua energia investita in istanze e meccanismi difensivi. Non potrebbe che farvi escissione, senza incisione. Lo terrebbe e lo manterrebbe nell'infanzia. In questo modo il principio di una "seduzione" originaria, direi ontologica, non può essere eluso (Laplanche); ovvero di una "duzione" verso l'interno di qualche cosa (dell'energia) che vi resta al di fuori: la bottiglia di Klein secondo Lacan.

Occorrerebbe, in sfida all'etimologia, intendere dietro a *eccedere* i tre verbi latini assieme: *ex-cedere*, superare, uscire; *ex-cidere* (da *cadere*), cader fuori di, essere spossessati da; *ex-cidere* (da *caedere*), distaccare tagliando, asportare. L'anima viene ecceduta: spossessata, superata, escissa da e di questo qualche cosa. Infermità costitutiva dell'anima, sua infanzia o sua miseria.

Questo qualche cosa è ciò che Freud chiama la differenza sessuale. Si può, si deve (non si può non) infliggergli mille nomi: il "sessuale", castrazione della madre, interdizione dell'incesto, assassinio del padre: padre come nome, debito, legge, stupore pietrificato, seduzione e, forse il più bello: esogamia, se se ne devia il senso verso quello di un accoppiamento tra uomo e donna - ma dapprima tra bambino e adulto - nella sua dis-parità senza possibilità di riparo. Qualunque sia la scena evocata, nella notte dei tempi, dell'individuo o della specie - questa scena che non ha avuto luogo, né teatro, che anzi *non è stata*, perché non è ripresentabile, ma che è, e che è *ex-*, e tale resterà qualunque siano le rappresentazioni e le qualificazioni che sarà possibile farne e di cui si potrà dotarla -, quest'evento e-siste all'interno, in-sistentemente, come ciò che eccede ogni sintesi immaginativa, concettuale, razionale (*Origini*, 125, 359-361).

Ecco perché non appartiene alle sintesi, nemmeno a quelle più "elementari", che Kant analizza (*KRV*, 135-162): l'apprensione, la riproduzione, per non parlare della ricognizione. La forma inferiore, l'apprensione, esige che il diverso sia colto insieme, almeno secondo la successione degli istanti, che sia immesso in un flusso, cinematografato, combinando il restare come ciò che non passa e il passare come ciò che non resta, le due cose indispensabili alla costituzione del tempo cronico volgare. È il minimo richiesto dal diverso perché venga percepito, la condizione a priori di ogni narrazione, di ogni spiegazione come di-spiegamento. Spiegare l'affetto inconscio sarebbe dispiegarlo su questo schermo, in questo quadro, farlo sfilare, reperire il suo prima e il suo dopo, il primo e il secondo colpo, iscrivere il suo intrigo sul nastro della vita.

Ma se si deve fare questo "lavoro" è perché non è mai stato



fatto, e perché questo affetto sarà stato là "prima" di ogni lavoro, senza lavorare e privo di occupazione, come l'enigma dei sessi e delle età sarà sempre stato là "prima" di ogni coscienza, di ogni analisi e di ogni storia, escluso o precluso e sempre minaccioso nei loro confronti. La stessa vita, e quindi la morte, devono essere ugualmente messe in conto a quest'enigma (*Jenseits*).

Per differenza sessuale intendo qui non la differenza anatomo-fisiologica delle donne e degli uomini, né la differenza dei ruoli che sono loro rispettivamente attribuiti in seno alla comunità e alla sua eredità culturale. Infatti sia la scienza dell'organismo vivente che quella delle società possono perfettamente fissare, analizzare, caratterizzare queste differenze, che non hanno nulla di misterioso. Ho in mente, e seguo a mio parere l'intenzione di Freud, il caso di un eccesso, di un eccedere accedendo, il nome di un furore, di piacere e dolore mescolati, di una disgiunzione inclusiva o esclusione congiuntiva - la suddetta esogamia - di cui l'apparato psichico non ha idea, che non può stabilire, sintetizzare, un luogo dove si giocano la sua vita e la sua morte, fuori di lui benché in lui. Il nome di ciò che lo spossa, lo asporta e lo oltrepassa, lo priva di parola e quindi lo rende *in-fans*, perché la lingua s'impadronisce di lui prima ancora che egli se ne impossessi. È questo silenzio terribile, furioso, che trascina dentro di sé come una nube di materia vana e proibita, questa interiore testa di Medusa. Freud caratterizza il più delle volte questo "affetto inconscio" come l'angoscia (*Hemmung*).

La decisione d'analizzare o scrivere avrà a che fare con questo terrore, nello stesso momento in cui non può che mancarlo per il solo fatto di aver deciso. Perché la decisione è di per sé l'oblio dell'escissione, l'oblio di questo dimenticato che è l'affetto, di questa miseria orfana a cui la decisione pretende di restituire la sua genealogia.

Ne consegue che la psicanalisi, la ricerca del tempo perduto, non può che essere, come la letteratura, interminabile. Come la storia autentica, del resto, quella che non è storicismo ma anamnesi, che non dimentica il fatto che l'oblio non è un cedimento della memoria, ma l'immemorabile sempre "presente", mai "qui ed ora", sempre straziato nel tempo della coscienza, cronico, tra un troppo presto e un troppo tardi.

Il troppo presto di un primo colpo recato all'apparato e che quest'ultimo non avverte, ed il troppo tardi di un secondo colpo dove si sente qualcosa che non è sopportabile. Anima esposta a ferita, senza colpo ferire.

Ciò posto, quel che vorrei affermare, col sostegno di questa idea (forse poco ortodossa...) della rimozione originaria, è che qualcosa come la differenza sessuale, intesa nel senso che ho precisato (Nacht), svolge, nel pensiero (nell'apparato psichico) dell'Occidente (europeo), la parte di un terrore immanente non identificato come tale, irrappresentabile, di un affetto inconscio e di una miseria immedicabile. È ciò stesso che Freud ha cercato di pensare ne *L'uomo Mosè*. Una promessa e un'alleanza, che non sono il contratto e il patto, ma una promessa fatta a un popolo che non voleva promesse e non ne ha nessun bisogno, un'alleanza che non è stata negoziata, che va contro i suoi interessi e di cui si sa indegno. Così questo popolo - un vecchio apparato comunitario già fornito, per ipotesi, dei meccanismi di difesa, delle regole dinamiche, economiche, linguistiche senza le quali non sarebbe un popolo - questo popolo comune viene preso in ostaggio da una voce che non gli dice nient' altro che essa è, che ogni sua rappresentazione e nominazione sono proibite e che il popolo deve limitarsi ad ascoltare il suo tono, prestare obbedienza a un timbro.

Questo popolo, come conseguenza di questa "rivelazione", dello svelarsi oscuro, incerto, di una tal Cosa innominabile, viene chiamato immediatamente a sciogliersi in quanto pagano, ovvero difeso dal meccanismo dei propri idoli. Viene costretto alla privazione, iscrive questa miseria nella sua tradizione, di questo dimenticato fa memoria, e virtù dell'averne riguardo (la *Achtung*, il "rispetto" kantiano, KPV, 86 sgg.). È tenuto a non dover rappresentare, a non dover mettere in scena la differenza originaria, come accade invece in ogni religione, cristianesimo compreso, attraverso la scappatoia del sacrificio, prima economia rappresentativa. E' quanto Freud chiama il rifiuto del riconoscimento dell'uccisione del padre,

uccisione che egli ritiene fondatrice di ogni comunità (*Mosè*). Il pasto totemico dei figli "interiorizza" la Cosa, la rappresenta, se ne purifica e la "dimentica". Questo "popolo" però non vi troverà comunione, forzato piuttosto all'irricconciliazione. E, a causa di questo ratto, del fatto di questo "diniego", scacciato dall'interno e perseguitato, spossato di ogni installazione in un ambito territoriale, in una scena. E cacciato in avanti, nell'interpretazione della voce, della differenza originaria. E quest'"in avanti" consiste nell'interminabile anamnesi di un "indietro", questo troppo tardi nel deciframento di un troppo presto, secondo la legge esorbitante dell'ascolto dell'inaudibile.

Di questa comunità, l'Altro, prendendola in ostaggio, fa il "suo" popolo, il popolo dell'altro, un "popolo" altro dai popoli. Questo "popolo" non avrà il suo dio come gli altri hanno i loro dei, né il suo territorio e la sua tradizione (il suo spazio e il suo tempo) come gli altri. Immagino questo prendere in ostaggio attraverso i suoi "effetti" in modo analogo alla costrizione che il paziente subisce e rispetta, quella di ascoltare l'affetto indeterminato che comanda e dirotta presente-mente le sue rappresentazioni, comprese quelle che si formano della "voce": legge dell'ascolto che non può risparmiargli la disperazione di non sentire mai ciò che la voce dice. Mi sembra - per stringere, e me ne scuso - che "gli ebrei" siano, nello "spirito" dell'Occidente occupato a fondarsi, ciò che resiste a questo spirito; nella sua volontà, la volontà di volere ciò che intralcia la volontà; nel suo compimento, progetto e progresso, ciò che continuamente riapre la piaga dell'incompiuto. "Gli ebrei" mi sembrano l'irremissibile nel suo movimento di remissione e di rimessa; il non-domesticabile nell'ossessione di dominare, nella compulsione all'impresa territoriale, nella passione per la padronanza, ricorrente dopo la Grecia ellenistica e la Roma cristiana. "Gli ebrei": mai a casa propria là dove si trovano, inintegrabili, inconvertibili, impossibili da espellere; e quindi sempre fuori di sé quando sono presso di sé, nella loro tradizione cosiddetta propria, poiché quest'ultima comporta come suo inizio l'esodo, escissione, l'improprietà e il rispetto del dimenticato. Richiesti più che guidati dalla nube d'energia libera che disperano di comprendere, e persino di vedere, nuvola nel deserto del Sinai. Non possono assimilarsi, dice Hannah Arendt (Young-Bruehl, 117), se non assimilando lo

stesso antisemitismo.

Questo pensiero ignora la dialettica e il dialogo. Ignora anche quell'accomodamento riassuntivo, quella riparazione che sembra tuttavia andare oltre, più vicino alla riverenza ebraica per l'immemoriale: intendo il pensiero heideggeriano della differenza ontologica (*Geschlecht*). Non sarà difficile, e nemmeno troppo paradossale, mostrare fra poco come i temi indotti da questa differenza, e lo stesso gesto di riaprirne la sofferenza e di ravvivarne l'esigenza, siano analoghi a quell'intrattabile "affezione" che sono "gli ebrei", anche se tessuti nella trama "greca" e confezionati "alla greca". Resta il fatto che il dio di Hölderlin-Heidegger è soltanto pagano-cristiano, è il dio del pane, del vino, della terra e del sangue, non il dio del libro illeggibile, che esige solo quella veglia che non permette che ci si liberi dal rispetto e dal non rispetto (del bene e del male) attraverso la risoluzione del sacrificio, vecchio nerbo della dialettica. Non c'è nulla che si possa dare in cambio a questo Dio. Non vuole nemmeno, come riparazione, il dolore stesso, perché dovuto. Dio è questo dolore.

Direi che il pensiero di Heidegger è un accomodamento sotto le spoglie del più grande perturbamento. È ancora il modo di far significare un evento "originario": lo prova il fatto che tale pensiero permette, di prepararne la riattualizzazione, che esso ha autorizzato, o almeno permesso in una politica, che fu possibile, e parve richiesta, perché il pensiero dell'Altro, adattato in questo modo in pensiero dell'essere, mirava alla restaurazione di un buon ascolto, a una buona rivoluzione del rapporto all'essere. Ora l'affezione "ebraica" non dà materia alcuna alla rivoluzione, in primo luogo perché non ha altro luogo e momento che l'affetto inconscio (è fuori delle scansioni dello spazio-tempo, fossero pure istoriali), e soprattutto perché non c'è un buon modo d'essere ostaggi, e altro non si può essere. Non ci si sbarazza di questa miseria: tutti i salvatori, anche morti, sono degli impostori. Non si può che attendere, e affrettare (cosa?), grazie alla virtù dell'ascolto, interminabilmente, lentamente.

L'antisemitismo occidentale non è la sua xenofobia, è uno dei mezzi utilizzati dall'apparato della sua cultura per legare e rappresentare quanto può - per fronteggiare — il terrore

originario, per dimenticarlo attivamente. È la faccia difensiva dei suoi meccanismi d'attacco, che sono la scienza greca, il diritto e la politica romani, la spiritualità cristiana, i Lumi, ovvero la sua faccia rivolta contro le "retrovie" del sapere, dell'avere, del volere e della speranza. Si convertono gli ebrei, nel Medio Evo, ed essi resistono per riserva mentale; li si espelle in età classica, e ritornano; li si integra in età moderna, e persistono nella loro differenza. Li si stermina nel XX secolo.

Ma questa carneficina si vuole senza memoria, senza traccia, e in questo modo attesta ancora ciò che sopprime: che c'è dell'impensabile, del tempo perduto che è sempre là, una rivelazione che non si rivela mai ma resta lì, una miseria. E che questa sventura, quest'anima, è il motivo stesso del pensiero, della ricerca, dell'anamnesi - della cultura dello spirito, come diceva Freud: *Fortschritt in der Geistlichkeit*. Motivo perduto nel principio stesso del progresso, anima perduta nello spirito.

In che modo il massacro attesta? Non si è qui prossimi a finire nella dialettica o nella sofistica del: se Shoah, allora *per l'appunto* elezione? Non basta, diceva Freud parlando ancora del parricidio, compiere lassassimo, occorre cancellarne le tracce.

Le SS hanno fatto tutto il possibile per cancellare le tracce dello sterminio. La consegna era che nulla fosse registrato. Si organizzano convogli, si continua a uccidere nelle camere a gas e a bruciare anche quando il fronte è a dieci chilometri dal campo e l'armata ha bisogno di tutto ciò che resta di uomini e materiali. La soluzione doveva essere finale: ultima risposta alla questione "ebraica", era necessario condurla fino alla sua fine, metter termine all'interminabile e dunque mettere un termine al termine stesso. Doveva essere un crimine perfetto: lo si direbbe non colpevole, certi dell'assenza di prove. È una "politica" dell'oblio assoluto, dimenticato. Assurda, perché il suo zelo, il suo accanimento la mettono in evidenza come extrapolitica. Evidentemente la politica dello sterminio eccede la politica, non negoziandosi su di una scena. L'ostinazione a sterminare fino alla fine, per il fatto di non essere politicamente intellegibile, già indica che si tratta di un'altra cosa, che si tratta dell'Altro. Questa politica apolitica si perpetua dopo "Auschwitz" e occorrerebbe esaminarne i mezzi. Ce ne sono almeno di due tipi: quelli che procedono per cancellazione, quelli che si servono della rappresentazione. Cancellazione: i criminali si travestono da bravi piccoli commercianti o da capi di Stato; quindi: o li si "denazifica" sul posto, o si inizia il processo per la revisione del crimine stesso (il "dettaglio"), si cerca il non-luogo. Tutti i modi, classici, per "imboscarsi".

Ma far dimenticare il crimine rappresentandolo è più appropriato, se è vero che con "gli ebrei" si ha a che fare

proprio con qualcosa come l'affetto inconscio, di cui l'Occidente non vuole sapere nulla. E che non può essere rappresentato senza esser mancato, nuovamente dimenticato, poiché sfida le immagini e le parole. Rappresentare "Auschwitz" in immagini, in parole, è un modo per farlo dimenticare. Non penso solo ai brutti film e alle serie televisive a grande diffusione, ai cattivi romanzi o alle "testimonianze"; penso piuttosto a ciò stesso che meglio può, o potrebbe, non farlo dimenticare, per l'esattezza, il rigore. Ma anche questo rappresenta ciò che deve restare irrepresentabile per non essere dimenticato, in conformità al suo essere - il dimenticato stesso. Solo il film di Claude Lanzmann, *Shoah*, fa eccezione, e non solo perché si rifiuta di rappresentare con immagini e musica, ma perché non offre praticamente nessuna testimonianza in cui non si indichi, anche solo per un istante, l'irrepresentabile dello sterminio: attraverso un'alterazione del timbro della voce, un nodo alla gola, un singhiozzo, le lacrime, una fuga del testimone fuori campo, una sregolatezza del tono del racconto, un gesto incontrollato. Di modo che si sappia che i testimoni impassibili, quali che siano, mentono sicuramente, "recitano", nascondono qualcosa.

Rappresentando si iscrive nella memoria, e ciò può sembrare una forma di buona sorveglianza contro l'oblio. Io credo valga il contrario. Non può dimenticarsi, in senso corrente, che ciò che ha potuto iscriversi, perché potrà cancellarsi. Ma ciò che non è iscritto, in mancanza di superficie iscrivibile, in mancanza di una durata e di un luogo in cui l'iscrizione si situi -ciò che non ha posto nello spazio né occupa il tempo del dominio nella geografia e nella diacronia dello spirito forte di sé, perché non sintetizzabile -, diciamo: ciò che non è materia d'esperienza perché le forme o formazioni dell'esperienza, anche inconscia, che è prodotta dalla rimozione secondaria, sono per lui inadeguate e inette, tutto ciò non può dimenticarsi, non si presta all'oblio, resta presente "solo" come un affezione che non si giunge nemmeno a qualificare, come uno stato di morte nella vita dello spirito. *Bisogna*, certo, bisogna iscrivere, con parole e immagini. Non è questione di sfuggire alla necessità di rappresentare: credersi santo, salvo, sarebbe il peccato stesso. Una cosa però è farlo nella prospettiva di salvare la memoria, un'altra è cercare di



conservare, nella scrittura, il resto, il dimenticato indimenticabile.

C'è da temere che la rappresentazione-parola (libri, colloqui) e la rappresentazione-cosa (Film, foto) dello sterminio degli ebrei, e "degli ebrei", ad opera dei nazisti riconducano la cosa contro cui infieriscono nell'orbita della rimozione secondaria, invece di lasciarla dimenticata al di fuori di ogni statuto, all'"interno". In questo modo essa diventa, rappresentandosi, un "rimosso" ordinario. È un grande massacro, si dice, che orrore! Sicuramente ce ne sono stati altri, "anche" nell'Europa contemporanea (i crimini di Stalin). Ci si richiama infine ai diritti dell'uomo, si grida "mai più", ecco fatto, e tutto è sistemato.

È che l'umanesimo ci guadagna da questo regolamento di conti, perché appartiene all'ordine della rimozione secondaria. Ci si può formare un'idea dell'uomo come valore solo se lo si proietta al di fuori della sua miseria, considerandola l'esito di cause che basterà industriarsi di trasformare. "Gli ebrei", secondo la mia ipotesi, provano che la miseria dello spirito, il suo vincolo nei confronti di ciò che è incompiuto, è per lo spirito costitutiva. Da loro, da "gli ebrei", viene solo quest'angoscia che "non ci sarà niente da fare", che il pensiero nasconde una mancanza che nemmeno gli manca, e che se si può sperare di progredire nella libertà, questo avviene naturalmente contro questo sentimento, eppure grazie a lui, immersi in lui. Ora la soluzione finale consiste nello sterminare questo sentimento e con questo il segreto del pensiero, anche occidentale, il suo retro, l'altra sua faccia. La soluzione finale distrugge il retro del pensiero, che non è da nessuna parte e non più dietro di quanto sia di sotto, lo si è detto. Un sentimento diffuso su tutto il corpo (l'apparato) dell'Europa, e che occorre scortare verso la sua dissipazione in fumo.

Se si rappresenta lo sterminio, occorre rappresentare anche lo sterminato. Si rappresentano degli uomini, delle donne, dei bambini trattati come dei "cani", dei "porci", dei "topi", dei "vermi", sottomessi all'umiliazione, costretti all'abiezione, alla disperazione, gettati alla cremazione come fossero spazzatura. Ora, questo non basta ancora, questa rappresentazione dimentica ancora qualcosa, perché non li stermina *in* quanto uomini, donne e bambini, ma come il nome di ciò che è

maledetto, "ebrei", il nome che l'Occidente ha dato all'angoscia inconscia. Comparete Antelme e Wiesel, *La specie umana* e *La notte*: sono due rappresentazioni, certo; ma Antelme resiste, fa parte della resistenza (*Espèce*, 95 sgg., 131 sgg. ecc.). Ogni resistenza è ambigua, lo dice il nome stesso. Resistenza politica, ma anche resistenza in senso freudiano: è una formazione di compromesso. Imparare, anche se è ben poca cosa, a negoziare con il terrore nazista, a manovrarlo; cercare di comprenderlo per eluderlo e giocare la vita per questo; toccare i limiti della vita umana per farlo: è la guerra, e la deportazione è una parte della guerra. Antelme salva l'onore.

Il bambino di Sighet scrive: "I tedeschi erano già in città, i fascisti erano già al potere, il verdetto era già pronunciato, e gli ebrei di Sighet sorridevano ancora" (*Noite*, 17). Si dice: assenza inspiegabile di coscienza politica, innocenza colpevole, passività ecc. Lo sterminio cade sopra di loro, senza che se lo rappresentino. Increduli, devono apprendere da altri che loro sono lo sterminabile, che sono stati rappresentati come il nemico nel delirio nazista. Non il nemico sulla scena politica, tragica, drammatica, ma la peste sulla "scena" fuori-scena, oscura, proibita, là dove l'Occidente europeo riconosce e denega la propria debolezza in silenzio, vergognosamente. Su questa "scena" non hanno nulla da recitare, nemmeno la loro vita, non hanno alcun mezzo per rendere rappresentabili nemmeno a loro stessi l'abiezione e lo sterminio di cui sono vittime. Si può rappresentare il delirio nazista, farne ciò che anche è, ovvero un effetto di rimozione "secondaria", un sintomo, un'ideologia ecc.; un modo di trascriverne l'angoscia, il terrore nei confronti dell'indeterminato (che la Germania conosce bene, soprattutto allora) in volontà, in odio politico orchestrato, amministrato, rivolto contro l'affetto inconscio; un modo estremo di ripetere la tradizionale "regolazione" attraverso cui l'Europa ha creduto, dopo il cristianesimo, di porre fuori di sé quest'affezione indicibile chiamandola "gli ebrei" e perseguitandola. Dalla parte "degli ebrei", invece, l'assenza di rappresentabilità e di esperienza, di accumulazione dell'esperienza (tuttavia multi-millenaria), un'innocenza interiore, sorridente e dura, anche arrogante, che trascura il mondo salvo che nel suo dolore: questi sono i tratti di una tradizione in cui il dimenticato è memoria del suo dimenticare,

si "sa" indimenticabile, non ha bisogno d'iscriversi, di aver cura di sé, tradizione in cui l'anima si preoccupa solo del terrore senza origine dove cerca disperatamente, umoristicamente, di originarsi raccontandosi.

Contro gli ebrei, le SS non fanno la guerra. È quanto dicono i porta-parola del ghetto di Varsavia a Jan Karski (*Shoah*, 183 sgg.). La guerra fa solo il rumore che serve a coprire il crimine silenzioso. Dietro, all'interno, in segreto, è là che l'Europa, l'Occidente cercano di farla finita con l'indimenticabile sempre dimenticato, da molto tempo sempre dimenticato. Senza sapere ciò che fanno. Sperando di dimenticare ciò che avranno fatto. Terrore secondo, o meglio orrore, esercitato sul testimone involontario del terrore "primo", che non è nemmeno provato, nemmeno situato, ma che piuttosto è diffuso e sta in lui come un debito interminabilmente differito. A rappresentarlo, il terrore secondo non si può evitare di perpetuarlo, poiché altro non è che rappresentazione. Ma bisogna, allora, mettere in scena anche il "primo", l'Altro, e, in questo modo, si ripete, se non il suo sterminio, almeno la sua messa fuori gioco, proprio per il fatto di metterlo in gioco. Per redimerlo basta memorizzarlo. Non si rispetta ciò che Freud chiama la denegazione dell'assassinio del padre. (Penso che Freud stesso sia vittima del mettere in rappresentazione, sotto l'egida dell'Edipo, l'irrappresentabile differenza dei sessi, sofferenza miserabile che fa di ogni corpo-anima individuale, sociale, un bambino, ingannato dal modello tragico greco. Ci ritornerò. L'angoscia, l'affetto inconscio non danno luogo alla tragedia. "Gli ebrei" non sono tragici, non sono degli eroi. Non è un caso che la "testimonianza" di Wiesel è quella di un bambino.) A rappresentarle, si tradiscono la miseria, l'infanzia. Ogni memoria, nel senso abituale di rappresentazione, comporta e diffonde, in quanto decisione, l'oblio del terrore senza origine che la motiva. È ancor questo il lato odioso della psicanalisi: che essa cerchi di non acconsentire a ciò che si presenta e si rappresenta, che essa cerchi di restare in ascolto dell'affetto "originariamente" inconscio, e di sottrarne al suo soffocamento l'eco inaudibile.

In cosa dunque il massacro, come l'ho descritto, dà testimonianza di ciò che uccide? Il fatto è che non può ucciderlo sulla scena della politica e della guerra, ma dietro la

sua orribile quinta. Nel dibattito pubblico s'impreca indifferentemente contro i bolscevichi, i democratici, i decadenti, i capitalisti, gli ebrei, gli sporchi negri. Si fa loro la guerra, nel dibattito pubblico. Ma in "realtà", non si può fare la guerra agli ebrei, li si fa sparire, li si annienta. Non sono il nemico nel senso ordinario, perché non sono dichiarati e non hanno diritto alle luci del confronto sulla scena. La "politica" dello sterminio non può essere rappresentata sulla scena politica, deve essere dimenticata. Occorre che il termine fissato per l'interminabile sia esso stesso dimenticato, sterminato, che nessuno se ne ricordi più come di una fine posta ad un incubo, perché l'incubo continuerebbe nel ricordo stesso della sua fine. Ora, l'eliminazione del dimenticato deve essere dimenticata per essere compiuta, e questo fatto attesta che il dimenticato è sempre là, perché non è mai stato là che come dimenticato, ed è stato dimenticato il suo oblio. La *Vernichtung*, nome nazista dell'annientamento, non è del tutto differente dalla preclusione, la *Verleugnung*.

La differenza si limita a questo "dettaglio": milioni di uccisi regolarmente amministrati.

Se dunque c'è "dialettica", secondo l'inevitabile modo di pensare occidentale, questa dialettica è negativa, non solo perché il suo movimento non si risolve in *Resultat*, in opera, ma perché non riguarda momenti, "formazioni", entità che saranno state qui ed ora e che possano, in questo futuro anteriore, raccogliersi nella *Erinnerung*, il ricordo che interiorizza. Questo movimento tocca ciò che non può essere interiorizzato, rappresentato e memorizzato, un'affezione che resta immutabile in questo movimento che si ripete anche in ciò che pretende superarla, sopprimerla, toglierla. Quest'affezione non ha un sopra perché non è di sotto, non essendo da nessuna parte. Interpreto in questo modo la "dialettica negativa" di Adorno.

Il sublime, come analizzato da Kant nella *Critica del giudizio*, presenta dei tratti analoghi, all'interno di un'altra problematica, a quelli dell'affetto inconscio e dell'effetto da "ritardo" nel pensiero freudiano. Introduce a quell'estetica dello choc - un'anestetica - che si trova nel Benjamin che legge Baudelaire e nell'ultimo Adorno. Uno choc che nel *Gemüth* kantiano, nell'apparato freudiano, sfida la potenza di sintetizzare il diverso, la sua memoria elementare, che tuttavia Kant considera costitutiva dello spirito. L'immaginazione, a cui viene richiesto di presentare sensibilmente qualcosa che darebbe l'Assoluto in rappresentazione, non solo non vi riesce, ma addirittura si "abissa" (KUK, 92, 124). Ora, le sintesi più elementari di cui essa ha l'incarico sono quelle, l'ho già detto, che sono costitutive del tempo (e anche dello spazio-tempo), nel senso banale della diacronia. È necessario, per "apprendere" la "materia" sensibile, e anche per "produrre" forme immaginative libere, raccogliere questa materia, contenere il suo flusso in un solo e medesimo istante, fosse pure infinitamente piccolo. Ma perché si dice che c'è un flusso, come lo si sa, se il tempo si costituisce grazie al suo esser ritenuto? Il fatto è che la ritenzione o la durata sono costitutive anche del flusso. Questo passa, se ne va e arriva solo perché l'immaginazione trattiene, e ritiene assieme fermamente, l'"arrivare" e l'"andarsene", mentre non trattiene mai, ora, ciò che arriva e se ne va. Una sorta di cornice dunque, di bordo o orlo, d'incorniciatura posta sul diverso, così da metterlo in successione, da svolgerlo senza che il bordo si lasci trascinare immediatamente con lui. È questo bordo che il sublime deborda, fa scricchiolare, strazia, eccede o escinde. Questo bordo segna il minimo di relazione (quella del prima con il dopo) richiesto perché sia possibile la rappresentazione della "materia", la restituzione dei dati. Ma se deve essere

rappresentato, quindi dato, qualcosa *d'assoluto*, allora la relativa potenza di rappresentare, ovvero di collegare o riportare, non può bastare. E se non può fare la sintesi dell'assoluto, progetto tanto contraddittorio nei suoi termini quanto il senza-relazione è inaccessibile al relazionale, allora, nel sentimento sublime, la potenza rappresentativa cessa di costituire il tempo come flusso, e questo sentimento non ha luogo nel flusso, non ha momento. Come se ne ricorderà allora lo spirito? Quando il sublime è "là" (dove?) lo spirito non c'è. Finché c'è lui, non c'è sublime, sentimento incompatibile con il tempo come lo è la morte.

C'è tuttavia un sentimento sublime, e Kant anzi lo qualifica, come combinazione di piacere e di dolore, come scotimento (*"sur place"*, all'istante) di una mozione contemporaneamente attraente e repulsiva, come una sorta di spasmo, secondo una dinamica che inibisce ed eccita allo stesso tempo. Questo sentimento testimonia che qualcosa di "troppo" ha "toccato" lo spirito, troppo per ciò che può farne. Ciò accade perché il sublime non ha nessuna considerazione per la forma, è "informe", perché la forma è ciò che è dato dal dato, anche immaginativo. Nella rimozione originaria, l'apparato non può far nulla per legare, investire, fissare e rappresentare il terrore (detto originario, ma senza origine, e che esso non saprebbe situare), perché questo terrore resta "nell'apparato come suo fuori, infuso e diffuso, in quanto "affetto inconscio". Ma nel sentimento sublime, nemmeno l'immaginazione riesce a raccogliere insieme l'assoluto (in grandezza, in forza) per rappresentarlo, e questo vuol dire che il sublime non è localizzabile nel tempo. Ma per lo meno qualcosa resta là, ignorato dall'immaginazione, diffuso nello spirito come piacere e pena assieme. È ciò che Burke chiamava precisamente terrore, terrore di un "non c'è nulla" che minaccia senza farsi riconoscere, che non trova realizzazione.

È il caso di ricordare, anche grossolanamente, questo nocciolo della tesi kantiana, perché è da qui che scaturisce quello stato di sensibilità contemporanea che viene anticipato nell'arte cosiddetta moderna, che si è soliti chiamare, nei termini della storia dell'arte, "avanguardie" e che occorre designare in modo più appropriato attraverso l'emergere della scrittura nella problematica, almeno, della letteratura e delle arti visive. La scrittura è questo "lavoro" nutrito della cosa esclusa all'interno, immerso nella sua miseria rappresentazionale, che pure si fa avanti a rappresentarla (questa cosa) in parole e colori. La scrittura ha sempre un qualche valore riparatore del male fatto all'anima dall'impreparazione che la lascia bambina. La scrittura ripara non meno di quanto logori rappresentazioni-parole e rappresentazioni-cose.

Ma anche prende cura, attraverso i modi più svariati (da Flaubert a Beckett, da Cézanne a Pollock), di segnare su di sé la "presenza" di ciò che non ha dato segno. Si sviluppa nel "ritardo", ma cerca di non essere sintomo, semplice fobia, oblio grezzo del segreto indimenticabile. E' "lavora" non come il sogno, che censura il segreto, lo traveste, ma come un'anamnesi, di cui è un analogo, per traversarne i travestimenti (i ricordi-schermo, tra gli altri) ed esporvisi. Nella lingua (parole, colori), che è la tradizione, con lei e contro di lei, fa strada verso la differenza o la seduzione, verso quell'alleanza che lo spirito non sa nemmeno di patire. Come ogni rappresentazione, tradisce il segreto, ma sforzandosi di sedurre la lingua, di depistare la tradizione da cui è, è stata, sarà stata, sedotta e depistata, al "primo colpo", senza colpo ferire. Cerca di sfuggire alla ripetizione tradizionale delibi sua difesa, di sviare la lingua per strade sconosciute, verso la nube di terrore che si nasconde nel limpido azzurro della lingua.

Il tempo della scrittura non passa: la ricerca del tempo perduto comincia alla fine. E nulla alla fine è superato, secondo il riconoscimento finale di Marcel (*Ricerca*). Commisurando questo movimento in termini dialettici, si rovescerebbe l'anamnesi nell'*Erinnerung* e si dimenticherebbe, nuovamente, che non ci sono salvezza o salute e che il tempo, anche quello del lavoro, non guarisce nulla. In conformità al rispetto che è dovuto a tale lavoro, occorre sostenere che non c'è una storia letteraria o artistica, allo stesso titolo di una storia della conoscenza, ma solo una *historia*, un'inchiesta. Ogni scrittura degna di questo nome s'impegna in una battaglia con l'Angelo, e nel migliore dei casi si ritira zoppicando. C'è un odio per la letteratura nello scrittore, per l'arte nel pittore, ed è l'amore per ciò che l'arte e la letteratura tengono al coperto nell'atto stesso di rappresentarlo, e che dunque occorre presentare ancora, ri-presentare e celare nuovamente. Si cerca d'ascoltare e far ascoltare l'affezione segreta, che non dice nulla: ci si esime, ci si esaurisce. Scrittura di grado zero.

È sempre stato così, e non può essere altrimenti. Altrimenti non si sarebbe mai scritto né dipinto, non si sarebbe fatto altro che dimenticare scrivendo e dipingendo, e tutta la letteratura e la pittura dovrebbero essere ascritte al sintomo, alla rimozione secondaria. Ma il fatto è che la problematica dell'impresentabile emerge come tale già da molto tempo, con la questione del sublime. È evidente nei Romantici in particolare, nel pensiero speculativo, il tentativo di chiuderla, di rimuovere secondariamente la cosa facendone un'estetica (dialettica, ironica, umoristica, dandy). Mentre con questa strana nozione, che attraverso Longino e Boileau ci viene non dai Greci ma dagli ebrei e dai cristiani, sono la tesi e la posizione stessa dell'*aisthesis* a essere messe in gioco, la possibilità e la pertinenza del bello e conseguentemente la poetica classica — tragedia inclusa — nel senso di Aristotele. E anche la pertinenza del mondo, di qualsiasi mondo, rispetto all'esigenza che è in cerca dell'impresentabile. Pertinenza di un mondo di tangibilità, di un mondo estetico: perché l'impresentabile è l'in-tangibile, ciò che avrà preceduto ogni saggio d'esperienza, e non sarà stato del mondo e nemmeno al mondo.

Non è un caso se il "je-ne-sais-quoi", il non-so-che, altro



nome dell'affezione segreta, faccia vacillare ciò che la tradizione retorica (greca e latina) credeva di sapere sull'arte di far credere, e in particolare rimetta in causa l'arte della predicazione cristiana con Rapin, Bouhours e Fénelon (Litman). Com'è possibile far sentire la presenza, che è l'inconscio non rappresentato, se ci si limita all'uso-di "figure" destinate a persuadere, semplici compromessi rappresentazionali in cui la presenza si fa raffigurare e così disconoscere? *L'aisthesis* non può che rimuovere la verità del *pathos* (che non è patetico), come i fasti della Chiesa rimuovono Gesù presente nel cuore. Controriforma, giansenismo, movimento verso la povertà per avvicinarsi all'insondabile miseria. Gesù non è vero perché è bello; non è nemmeno sensibile, la sua incarnazione non è la sua presenza al mondo, sono le nostre lacrime scaturite dalla gioia: sublime dunque, affezione insensibile, presenza sensibile soltanto al cuore. Come può farsi presente dal pulpito se il predicatore solo ne parla? Non a lui spetta far piangere: si piange secondo la grazia.

L'agonia della retorica e della poetica annuncia lo sbandamento dei generi letterari, e anche dei generi discorsivi (vedi già un certo Diderot), vale a dire delle finalità pragmatiche, degli indirizzi - in tutti i sensi della parola - destinati a generare uno stato finale dell'allocutario. Liberata in questa distanza, emerge la scrittura, non indirizzata a qualcuno e a ciò che costui dovrebbe finire per essere, ma spinta da, e tratta verso, l'indicibile e l'irraffigurabile, a costo delle peggiori "goffaggini". Lutto del progetto rivoluzionario di poter convertire l'altro attraverso la lettura e lo sguardo.

Non c'è rivoluzione da sperare a opera della scrittura e del sublime. Non più di quanto possa trovar posto nella tradizione "degli ebrei" un progetto missionario, un programma rivoluzionario. Nell'uno e nell'altro caso, non è in potere dello spirito fondare, costituire, instaurare, restaurare un'autenticità. Fondare autenticamente è ciò che, al contrario, non ha alcun senso, proprio per averne troppo: sovraccarico di senso, troppo consola del non-senso. Voglio dire che è un perfetto inganno (dell'immaginario, del volere, del volere potere, dell'appropriazione), un disprezzo del tempo, e un equivoco sul tempo. I due "casi" (clinici? ontologici?), del sublime e "degli ebrei", sono segnati dal sigillo del troppo presto - troppo tardi. Popolo impreparato alla rivelazione dell'alleanza, sempre per lei troppo giovane, e in questo modo anche troppo vecchio, troppo bloccato da preoccupazioni d'idolatria e perfino dagli studi per accedere alla santità richiesta dalla promessa. Stretto tra la profezia e l'insistenza. Di continuo ci si ricorda che verrà, ed è evento soltanto il fatto che bisogna ricordarselo; e questo "dovrebbe bastare" (*Celebrazione*, 143). Deve bastare anche che ci si ricordi che è necessario ricordarselo, o che si dovrebbe. Ancora deve bastare che ci si ricordi che non se ne ha più memoria. Deve bastare a salvare l'interminabile e l'attesa. La

memoria ordinaria compie l'oblio, colma la promessa: che però non è passata, ma è sempre là. È questo "sempre là" che bisogna tenere in serbo nell'oblio che lo tiene al coperto. Un racconto dell'oblio della preghiera servirà allo scopo, perché preserva l'attesa, e solo l'attesa può riservare alla promessa il suo tempo di promessa. Ma in questo modo l'attesa passa attraverso ciò che giunge come se, soprattutto, fosse ciò che non è ancora giunto. L'accoglienza fatta alla pretesa rivoluzione è umoristica, a cominciare dalla pretesa incarnazione: la carne è diafana all'attesa, incredibile.

Non c'è una predicazione ebraica, come non c'è un'estetica giudaica: c'è piuttosto un narrato perpetuo fatto di storie singolari. Nulla può condurre dall'*aisthesis*, al sentimento nascosto, al dolore e alla gioia sublimi che sono il deposito inimitabile lasciato dallo choc inavvertito dell'alleanza e che non è eguagliabile da nessun artefatto, fosse pure il frutto della parola pietosa. La storia "ebraica" racconta sempre come la pietà manchi. L'oratore cristiano può interrogare la poetica e la retorica della carne, lo deve; ma deve anche continuare a predicare - gli è permesso e necessario -, perché egli parla nella redenzione portata all'attesa. Verbo che brilla di una buona novella. *Pre-dicare*, è, può essere, l'inverso di *attendere*: se il verbo si è fatto carne, allora la parola del predicatore deve testimoniare, qui ed ora, di questa grazia. Come ciò sia possibile è un problema cristiano; e cristiana, puramente cristiana, è la risposta che afferma che non c'è un come dominabile, che non esiste nessuna *techne* per predicare, ma che c'è bisogno invece della grazia discesa sempre nuovamente nella bocca di chi predice.

Questa pentecoste è una piccola rivoluzione. Dà il suo pane alla quotidianità cristiana: senza di lei la testimonianza non sarà capace di cogliere la remissione del tempo, il tempo duro del troppo presto - troppo tardi, il pane troppo duro della sola promessa-attesa. Segno d'amore, attesta e reitera il sacrificio permesso dall'Altro (la Cosa, l'innominabile) alla rappresentazione, al tempo, al nome, al desiderio, alla carne e alla morte, sacrificio avvenuto perché lo spirito sfugga un po' al digiuno, alla privazione di quest'assoluto che porta in sé, di quest'affezione che si tiene celata e all'angoscia che nulla venga. Ma è già arrivato, come passione, e non mancherà di

venire ancora, come parousia: questa è la confessione cristiana. È già accaduto che l'impresentabile si presenti al mondo, e dunque gli accadrà di ripresentarsi. Questa volta bisogna prepararsi a riconoscerlo, di modo che non sia misconosciuto come lo fu in un "ritardo" stravolto. "Gli ebrei" ne sono, e non possono non esserne, la figura, vista dai piedi della Croce: tutte le mattine all'alba, in ginocchio, la grazia fatta all'incarnazione si consuma nuovamente e il tempo è di nuovo rimesso, l'innocenza resa, l'autenticità, tutte cose che preparano la buona fine del tempo.

È di moda oggi, dopo Auschwitz, conservare l'orrore rimuovendolo, là dove persevera l'oblio del dimenticato, dell'Altro. Acutizzo lo scarto perché si smetta semplicemente di riempirci (a noi chi?) le orecchie con questa storia del "giudaico-cristiano". Relativamente a ciò che m'importa in questa sede - vale a dire l'affetto inconscio di cui non si dà rappresentazione, ma che bisogna ri-presentare in assenza, interminabilmente, attraverso la scrittura (in parole, colori ecc.) —, "gli ebrei" e i cristiani sono due cose distinte, come due cose Kafka e Claudel, Benjamin e Bataille, Celan e Char. Per quanto coloro che sono stati nominati per secondi possano essere testimoni dell'innominabile, la carne e la terra si salvano nelle loro opere: vanno nel carnaio della Colonia penale, con l'Angelo della storia, e nel Nome di nessuno.

Non cerco di attizzare l'odio, ma di rispettare e far capire il dissidio. Come ho già detto, in Europa si è creduto di saziare l'odio rivolto contro "gli ebrei" -lungo come la loro "storia" - grazie alla loro conversione, alla loro espulsione, al loro sterminio. La cosa è andata troppo in là, proprio troppo per farsi dimenticare. Gli ebrei assassinati in massa sono, assenti, ancor più presenti che presenti. Restano "gli ebrei", e non fu un'astuzia della ragione, né dell'amore (Marion). L'odio cerca oggi la sua linea morbida nell'integrazione "degli ebrei" all'interno della collettività permissiva, a titolo di "rispetto delle differenze", ben conosciute e riconosciute, tra le componenti "etnico-culturali" di ciò che resta delle vecchie nazioni moderne. La Chiesa cattolica nella sua versione modernista, può prestarsi a questo tipo di tolleranza. Ricordo soltanto che "cattolicesimo" significa militare secondo la totalità e in sua prospettiva, e che *tollere*, come *aufheben*, connota la soppressione insieme all'elevazione di ciò che si tollera. Ricordo soprattutto che la mobilitazione totale delle

energie (Jünger), in ogni forma che si voglia o si renda possibile, pretende volente o nolente la permissività tollerante nei riguardi delle suddette differenze. È questo il principio motore e la ragione sufficiente di ciò che prende forma, ormai chiaramente, troppo chiaramente, attorno a noi e in noi, sotto il nome (o gli pseudonimi) di società sviluppata, o amministrata, o postmoderna, o tecnoscientifica. La Chiesa deve farsi ecumenica se vuole sopravvivere in questi tempi d'economia generale.

Ed essa ha nella sua dottrina remissiva di che prestarsi alla necessità permissiva. La tolleranza non è certo l'amore, né il suo contrario, ma il *suo* amore tollera *questa* tolleranza. La dialettica sacrificale e redentrice che le è costitutiva permette di salvare quasi tutto nel mondo, perché per lei il peggiore, il ladrone, il boia sono il fatto che l'Altro, dopotutto, ha esposto suo figlio, il suo rappresentante, alla morte e ve lo ha abbandonato prima di sottrarglielo facendolo risorgere. Astuzia d'amore.

La cosiddetta "società" (che non è una, vi ritorno altrove) non si cura evidentemente di questo guazzabuglio teologico: ebrei o cattolici, alleanza o incarnazione, santo o sacro, poco le importa. Importa solo che tutta l'energia, che è in potenza di ogni individualità, sia trasformabile in "lavoro", nel senso della meccanica generale. Se la Chiesa vi si presta, tanto meglio. Quanto "agli ebrei", essi non sembrano malvagi o inadatti a raccogliere la sfida della mobilitazione, perché costituiscono il nomadismo del pensiero, non sono fissati alle loro radici, ma sono al contrario trasportabili per essenza, come i libri, il denaro, i gioielli, il violino. Sono malvagi invece se se ne stanno inchiodati al loro libro, allo stupore di un'alleanza, di uno "choc" immemoriale di cui si sforzano di preservare l'affezione contro ogni monetizzazione. Questa "società" presente non ha bisogno di questa affezione, né le serve preservarla: la preclude più di ogni altra.

Ho detto che si poteva comparare quest'affetto inconscio ad uno stato termico, a una nuvola di calore non qualificato (caldo e freddo, piacere e dolore, sublime, angoscia). Questo è male, è indeterminato, non arricchisce in nulla il sistema e lo lascia senza capacità di lavorare, vale a dire incapace di trasformare 1 informazione afferente in un qualsiasi

investimento effettivo destinato a migliorare le prestazioni del sistema o a saturarne la competenza. Il vero scopo dello "sviluppo" è che non sopraggiunga nulla verso cui non si sia protetti, che non arrivi nient'altro che ciò che mette il sistema nello stato di ottimizzare le sue prestazioni. E, relativamente a ciò che è accaduto, che lo si tenga sotto controllo, stoccato e immagazzinato con le sue istruzioni per l'uso, per utilizzarlo da quel momento in poi. Memoria morta, dicono gli ingegnosi, ma adatta quindi a smorzare il futuro. In verità questi dibattiti teologici non importano che nella misura in cui hanno un qualche utilizzo ai fini della mobilitazione.

A Wall Street o alla NASA, la questione del sublime non è critica, che si sappia. Non solo occorre rappresentare, ma bisogna calcolare, "stimare" in anticipo i quanta rappresentati e i quanta dei rappresentanti. E' la definizione stessa del sapere economico. L'intelletto, che numera e calcola (fosse anche all'incirca), impone la propria regola a tutti gli oggetti, anche estetici. Ciò esige un tempo e uno spazio sotto controllo. Ignora ciò che non è oggetto o non ha oggetto, dunque l'anima, se "anima" vuol dire uno spirito inquietato da un ospite che ignora, an-oggettuale, non oggettivo.

È qui, mentre si abbozza a grandi linee il quadro di un inferno, che s'incontra Adorno. Il diavolo del *Doktor Faustus* cerca di abitare l'inferno. Non è deciso a fare di "Auschwitz" un episodio. Il pensiero si inabissa davanti al proprio disastro, sforzandosi non di proseguire secondo il proprio filo rappresentazionale, ma piuttosto di avvicinare ciò che non ha potuto e non può pensare. Sa che ciò che si è cercato di annientare nelle camere a gas è la sua stessa risorsa, l'angoscia lasciata nello "spirito" dell'evento irreparabile che il pensiero cerca incessantemente di ritrovare, anche se preso dalla conseguenza di questo avvenimento che è il tempo ordinario. Lottando nel tempo contro di lui. Prima cosa.

Il pensiero adorniano sa anche questa seconda cosa, che la metafisica fallisce, e fallisce anche la critica che tenta di superare la metafisica illuminando l'illusione che la polarizza (rappresentare ciò che non si può rappresentare): e così anche la critica — kantiana, marxista, francofortese - della metafisica come pensiero e come realtà, fallisce nel trovare "la ragione del disastro. E ciò semplicemente perché la critica allestisce un'architettura delle ragioni e perché le è impossibile edificare alcunché da e su queste macerie. E' solo possibile addentratisi, scivolare in mezzo alle rovine, sentire il gemito che ne proviene, fargli eco. Passibilità e compassione: Adorno aderisce infine alla scrittura benjaminiana. Anche se la filosofia come architettura è caduta in rovina, micrologie e graffiti possono sostituirsi: una scrittura delle rovine. Questa scrittura risparmia il dimenticato (che si è tentato di far dimenticare uccidendolo), si fa strada verso l'immemoriale attraversando la distruzione delle sue rappresentazioni e dei suoi testimoni, "gli ebrei".

Scrittura di sopravvivenza, essa stessa stretta dalla vergogna di non essere perita, di poter testimoniare ancora e



dalla tristezza di osare. Scrittura che è ciò che sopravvive del pensiero suo malgrado, quando la vita filosofica è diventata impossibile, quando non c'è più da sperare nella bella morte e l'eroismo è passato al nemico. E queste micrologie, lo preciso, non servono a raffinare un pensiero dell'essere nel disastro, un pensiero del dis-essere: sono anch'esse dei *Minima moralia*, dei barlumi, i bagliori fiochi che la Legge, malgrado tutto, emette tra le rovine dell'etica.

E la terza evidenza del diavolo è che questo assassinio perpetrato sull'Altro, di cui il pensiero e la scrittura sono alla ricerca, quest'annientamento, non ha avuto luogo solo un tempo, in quel momento, ad "Auschwitz", ma, ancora, attraverso altri mezzi, in apparenza completamente diversi, accade nel "mondo amministrato" — "tardo capitalismo", sistema tecnicoscienceifico, qualsiasi nome si dia al mondo in cui viviamo. In cui sopravviviamo.

Ho riserve, obiezioni da fare al pensiero adorniano. Un disconoscimento, ovvero un'ignoranza, nell'uso che egli fa di Freud, della problematica della rimozione originaria e dell'affetto inconscio — essenziale tuttavia per il suo approccio all'irrepresentabile. Una delimitazione scorretta o sfocata di ciò che nell'estetica kantiana oppone il sublime al bello. E, dello stesso Marx, una ripresa ancora troppo "speculativa", dove la durezza dell'economico non viene condotta alle sue estreme conseguenze, luogo dove incontrerebbe sicuramente la non minor durezza della dinamica e dell'economia freudiane, e quella, più nascosta, ma altrettanto "attiva", nell'elaborazione critica, di una "topica" e di un'"economia" delle facoltà in Kant.

Ma non è questo il luogo per decostruire Adorno, e non sarà mai il caso di impartirgli delle lezioni. Il suo pensiero, così com'è, si volge e ci fa volgere verso un'estetica. Un'estetica del "dopo-Auschwitz", e nel mondo tecno-scienceifico. Ci si domanda, perché un'estetica? Inclinazione singolare alle arti, alla musica? Il problema è che la questione del disastro è quella dell'insensibile, dell'anestesia. Ne ho ricordato brevemente l'occorrenza nell'analisi kantiana del sublime, ovvero la condizione d'incapacità in cui è posto lo spirito immaginativo nel produrre delle forme capaci di presentificare l'assoluto (la cosa). Questa inettitudine verso le forme inaugura e scandisce la fine dell'arte, non come arte ma come forma

bella. Se l'arte persiste, e infatti persiste, è come un tutt'altro al di fuori del gusto, tesa a cedere e liberare questo nulla, quest'affezione che non deve niente al sensibile e tutto ad un segreto insensibile. Kant scrive che il sublime è un "sentimento spirituale" (*Introduzione*, 138). Con le forme della presentazione, il disastro tocca la natura, i segni che si suppone ci rivolga. Al contrario del gusto, che è possibile solo nella misura in cui una natura, nello spirito e fuori di esso, è capace di cifrarsi in forme e in buona "proporzione", il sublime non deve nulla a una qualsiasi scrittura cifrata, né ad un "sensus communis". Viene proibita la carne del mondo, la divina connivenza o convenienza del *sensorium* e del *sensibile*. Il sublime è il turbamento frutto di questa defezione, la quale non può farsi sentire attraverso l'*aisthesis*, ma solo attraverso il *pathos*. Una passibilità insensibile, un'anestesia quindi che lascia però l'anima offerta ad un'affezione più "antica" dei dati della natura, e che nessuna imitazione attraverso la forma e la figura potrà eguagliare. "Quest'altro personaggio preistorico indimenticabile," scrive Freud, "che nessuno giunge in seguito ad eguagliare" (*Origini*, lettera 52). Il pensiero non può eguagliare l'Altro, indimenticabile perché pre-istorico, attraverso le rappresentazioni, ed è a questa privazione immemoriale che la scrittura e l'arte si sono sempre esposte, salvo che Sofocle e Racine possono, e Beckett non può, portarla sulla scena nelle forme e secondo le regole.

Adorno capisce tutto ciò, capisce bene che l'arte oggi se fa del bello fa del kitsch, che anche l'autenticità le è proibita, che essa non dà luogo che ad un "gergo", se è vero che l'Altro non può autenticarsi non avendo identità, non avendo un *auto-* che si possa "porre" in una tesi. È importante, molto importante, ricordarsi che a nessuno è possibile attraverso la scrittura, la pittura o altro, pretendere di essere il testimone e il relatore veridico, il "pari" dell'affezione sublime, senza rendersi colpevole di falsificazione e impostura per questa sola pretesa. Il sublime non si fa, non si "progetta", sopravviene. L'arte è artefatto, costruisce la sua rappresentazione: non può essere sublime, può solo "fare" sublime - e non è meglio del bello, soltanto più ridicolo. In fatto di tesi, una posa.

Ciò che l'arte può fare è testimoniare non del sublime ma di quest'aporia dell'arte e del suo dolore. L'arte non dice l'indicibile, dice che non può dirlo. "Dopo Auschwitz" occorre, secondo l'intenzione di Elie Wiesel, aggiungere ancora un versetto alla storia dell'oblio del raccoglimento vicino al fuoco nella foresta (*Celebrazione*, 142-143). Non posso accendere il fuoco, non conosco la preghiera, non so più ritrovare il posto nella foresta, non so più nemmeno raccontare la storia. Tutto ciò che so rare, è raccontare che non so più raccontare questa storia. E questo dovrebbe bastare. Anzi, è necessario che basti. Celan "dopo" Kafka, Joyce "dopo" Proust, Nono "dopo" Mahler, Beckett "dopo" Brecht, Rothko e Newman "dopo" Matisse: chi segue, nell'ordine della data, non è all'altezza dei precedenti (cito quasi a caso), ma è pur sempre capace, grazie alla sua stessa incapacità; egli basta ed è bastato a portare negativamente testimonianza del fatto che la "preghiera" è impossibile e anche la storia della preghiera. Resta possibile la testimonianza di quest'impossibilità.

Nel mondo dove "tutto è possibile", dove "non c'è problema", dove "tutto si può aggiustare", resta così possibile la scrittura che dichiara l'impossibile e vi si espone. La riflessione di Adorno sul problema del "nuovo" procede dalla possibilità di questa testimonianza, dove perdurano l'Altro e il suo oblio. Non basta, egli dice, condannare la "novità" perché slogan indispensabile all'economia generale che regna sull'inferno imponendogli la regola dell'oblio e volgendo lo spirito verso l'avvenire in modo esclusivo e preclusivo. Non basta vedere in questa regola il principio di una compulsione in cui l'*"Immergleiche"*, il "sempre uguale" (*Teoria*, 335), si ripete senza fine. Bisogna concedere all'arte e alla scrittura di non poter sfuggire a questa richiesta di essere nuove, di "apportare" del nuovo, perché è sotto la copertura di questo

equivoco, dirottando il senso di "nuovo", rovesciando il nuovo come "a venire-presente", ripetuto sul mercato della cultura, verso la novità impossibile del più antico, sempre nuovo perché sempre dimenticato, che l'arte e la scrittura possono ancora aver ascolto presso orecchie assordate dall'affaccendamento (*Ivi*, 47-48; 244-245). Nel rumore e grazie ad esso, far sentire questo silenzio. Far sì che il rumore stesso, la moltiplicazione e la neutralizzazione delle parole, essendo già un silenzio, attestino l'altro silenzio, inaudibile.

La richiesta di mobilitazione delle forze dell'"apparato" psichico nel mondo attuale genera una sorta di *svuotamento* o di *scarico* di quest'apparato, e in un primo momento un'anestesia, un'invalidità nella percezione. Gli spiriti sono "sensibili" solo all'impatto degli choc, alla sensazione sensazionale, al quantum d'informazione. Al di fuori del più sorprendente non si percepisce più nulla: le sfumature, i timbri perdono e devono perdere la loro qualità di singolarità "materiali" (*Minima*, 227-231). E nell'intimità stessa l'Io si ricostruisce sul modello produttivista della composizione organica del capitale. I tratti del carattere sono investiti nel circuito sociale, economico e culturale dello scambio, come degli apparati di produzione, come delle merci produttive. E l'Ego ne diventa una sorta di amministratore, proprietario e manager, un'istanza astratta, come è scritto in un passaggio dei *Minima moralia* (*Ivi*, 220-224).

Ora, a questa desertificazione industriale delle intimità, a questo rimettere all'esterno, ai media (giustamente così designati) l'incombenza della rappresentazione, del lavoro (industriale) che provvede le energie inconsce di rappresentanti su cui possano fissarsi, questo transfert del lavoro del sogno, del sintomo, in lavoro "culturale" - a tutto ciò, a questa pulizia che fa sì che "avere dei problemi" sia diventato caduco e sospetto, possono far eco l'astrazione, il minimalismo. Essi continuano a testimoniare, "dopo Auschwitz", dell'impossibilità per l'arte e per la scrittura di testimoniare dell'Altro. Perché questo spostamento dei compiti di rimozione secondaria sugli apparati socio-culturali, questa obiettivazione, quest'abiezione, rivelano nel vuoto dell'anima il "disagio" di cui Freud profetizzava l'accrescersi al fianco della "civiltà". Un'angoscia più "arcaica", e precisamente ribelle alla

formazione ai rappresentazioni. È di questa resistenza estrema e di essa soltanto, che la scrittura e l'arte contemporanea possono nutrire la loro resistenza al "tutto è possibile". L'anestesia per lottare contro l'amnesia.

# Heidegger

È urgente pensare al caso Heidegger. Ci sono diversi stati dell'urgenza, che non è privilegio del politico o della politica. C'è un'urgenza del pensiero.

Il "caso" è sovraesposto sulla scena "culturale": giornali, riviste, canali radiofonici e televisione. Il corso decisivo dato alla questione la sottomette al ritmo di una precipitazione che non è molto urgente. Decisiva l'alternativa: se heideggeriano, allora nazista; se non nazista, allora heideggeriano. È un'alternativa che non fa pensare, e congela ciascuno sulla sua posizione. Chi trae beneficio da questa "politicizzazione" sommaria? Un potere politico, il quarto, il potere pubblicitario, i media, che detengono il potere di rendere pubblico. Di rendere pubblico (o di non rendere pubblico, evidentemente) ciò che restava nascosto, ignorato dai più. In questo senso, lo scandalo è il modo più energico di pubblicare. Attraverso lo scandalo, il potere pubblicitario si afferma, si conferma e si consolida come questo potere di "rivelare". Reso sensazionale in questo modo, il caso Heidegger è sottomesso all'urgenza della politica pubblicitaria.

Invoco un'altra urgenza. Il pensiero può essere "incalzato" e anzi gli è essenziale esserlo. Si è pressati o interpellati a pensare perché qualcosa accade, un evento, senza o prima che si sappia pensarlo. L'evento non è il "sensazionale", e configurato come sensazionale si fa anzi dimenticare. A ogni modo l'evento non si "presenta", esso sarà accaduto: il pensiero si trova preso e abbandonato dall'evento secondo la propria passibilità all'indeterminato, e così nota la propria impreparazione nei confronti di ciò che sarà sorto, si conosce come infanzia. Il caso Heidegger sarà giunto al nostro pensiero in questo modo, l'avrà trovato impreparato, a dispetto delle denegazioni dell'una e dell'altra parte. L'urgenza d'istruire il caso Heidegger, quando è prescritta dal potere pubblicitario, è

solo il modo di precipitarne la chiusura o la classificazione. Se dico che il pensiero è impreparato a questo "caso", è per affrettarmi a conservarne la pressione e quel che in esso preme, per lasciarlo aperto al più paziente interrogare.

In favore di quest'urgenza e per preservarlo dall'altra, mediatica, occorre siano osservate quattro regole nell'istruzione del dossier. Se una di queste non viene accolta, il caso dà luogo ad un non-luogo, una volta di più. E comunque, in ogni modo, il verdetto di non-luogo è, come ho detto, inevitabile. Tocca dunque all'anamnesi dare il "suo" luogo al non-luogo.

Per prima cosa, si ammette l'importanza del pensiero di Heidegger: esso è sullo stesso piano dei più "grandi" (non "il più grande pensiero del secolo", valutazione mediatica). In mancanza di questo riconoscimento, la "colpa" (Lacoue-Labarthe) sarebbe disgraziatamente ordinaria, perché di questi silenzi sull'adesione al nazismo, di questi silenzi sullo sterminio, se ne conosce più d'uno. I meno gravi non sono certo quelli che si nascondono nell'eloquenza (piena di zelo) dei discorsi di riparazione.

Si ammette quindi che Heidegger è stato compromesso con il nazismo in modo non aneddótico ma deliberato, profondo e in una certa maniera persistente. Non se ne fa questione di un'adesione al partito nel 1933, del pagamento della quota fino al 1945, nemmeno di una o due denunce nel 1933-1934. Si intende questa compromissione nei testi che Heidegger firma, in quelli che pronuncia senza firmarli, ma che ci sono riportati con una plausibilità convincente, i testi politici ma anche filosofici. La si sente nei silenzi di questi testi, e sui loro bordi. E soprattutto (*Fiction*) nel silenzio sullo sterminio osservato, tranne una frase, fino alla fine. Non c'è possibilità d'interpretare questi silenzi secondo il modo di certo parlare più generoso, nel suo "dare a comprendere", di una inesauribile chiacchiera. Non è la *Verschwingenheit*, la taciturnità, il laconismo, esaltati in *Sein una Zeit* (257). È un silenzio da muto, che non fa capire nulla. Un silenzio di piombo.

In terzo luogo non si cancella una di queste due prime condizioni a beneficio dell'altra. Non si cerca di neutralizzare l'irregolarità intrinseca al caso Heidegger regolandolo attraverso l'alternativa: se grande pensatore, allora non nazista;



se nazista, allora non grande pensatore. Con l'implicazione: o nazismo trascurabile o pensiero trascurabile. Sorvolo sulle numerose varianti espresse in favore dell'una o dell'altra tesi. Da: mio Dio, non sarebbe certo il primo, e del resto la *Kehre* ha valore di riparazione, fino a: in assenza di un'etica, e ciò spiega il suo nazismo, questo pensiero perde ogni grandezza, ve lo si è sempre detto.

Non ci si ritiene soddisfatti infine di prendere atto della coesistenza dei due volti heideggeriani, il venerabile e l'ignobile, e di diagnosticare una schisi. Ma non si ricade, tuttavia, nella spiegazione secca del tipo: il coinvolgimento nel nazismo può dedursi da *Sein und Zeit*; oppure: i grandi temi di questo libro procedono da un ethos del pensiero che è già nazista o parente del nazismo. Dirò il perché di quest'interdizione ad amalgamare.

Le regole di cui ho parlato, l'ho già detto, sono tali da preservare il modo in cui questo caso giunge sino a noi (noi chi?). Questo modo non è inessenziabile, esso è il nocciolo stesso di ciò che è in questione, e nel pensiero di Heidegger come nella sua "politica". Il "caso" ci arriva secondo la modalità dell'*Unheimliche*, familiare e straniero. Non si conosceva il dossier, o lo si conosceva male; ma vi si può riconoscere qualcosa. Jacques Derrida ha ragione quando dice che era a conoscenza, e così Philippe Lacoue-Labarthe, e che dunque riconoscono il noto. E che Farias non insegna loro nulla. Farias ha ragione quando dice che certi documenti da lui pubblicati mancavano a Schneeberger (quelli custoditi in RDT particolarmente) e restavano sconosciuti a tutt'oggi. Ma soprattutto ha ragione quando sostiene che se si sapeva già tutto, allora si sarebbe dovuto tenerne conto, pubblicarlo ed elaborarlo, e che egli sarà almeno servito a questo ("Observateur, Journal littéraire"). Le due asserzioni non sono compatibili nell'ordine del sapere positivo. Sono al contrario costitutive del rapporto senza rapporto che lega il pensiero a ciò che lo abita, che non può pensare e che gli viene dal fuori, qui come uno scandalo mediatico. Segnalano che il caso appartiene a ciò che emana silenziosamente da un affezione "inconscia", mai provata, a cui il pensiero non può cercare di avvicinarsi che resistendovi.

Dall'osservazione di queste regole non consegue che si esenti la requisitoria di Farias da un esame severo. Anzi proprio al contrario, poiché egli si pone deliberatamente e strettamente sul terreno dei fatti, ovvero degli aneddoti (e questo è il suo modo di difendersi dall'angoscia), si attira così la spietata critica dei documenti, che è di regola in tribunale e nella storia. I brani che cita non si possono menzionare se non sotto beneficio di questo inventario; includo nella revisione

necessaria anche le traduzioni francesi dei documenti. Quest'inventario non è di mia competenza. Per quanto istruisca il caso a mia volta, lo faccio con ciò che ho in mano, persuaso, come tutti, che le correzioni, anche importanti, che la critica dei documenti non mancherà di apportarvi, non potranno in ogni caso far sì che non vi sia più alcun caso.

C'è poi anche motivo per nutrire sospetto sul "montaggio" del dossier Farias. Malevolo (Fédier, "Le Débat"), disonesto (Lacoue-Labarthe)? Si tratta, in effetti, di una requisitoria che obbedisce alla retorica dell'accusa. Si può pensare che sia mal "mirata", che non sia intelligente, ma per lo meno si dà per ciò che è: la denuncia di un crimine politico. Si tratta sicuramente di una requisitoria "montata", ma le arringhe della difesa lo sono in egual modo secondo la retorica dell'"apologia". Si accordano a "montare", a forza di rispetto e d'intimità pietosa, una figura di pensatore in termini tali da minimizzare alla fine la sua "politica" e quasi sbiadire il sospetto. Nemmeno le apologie più severe, quelle che decostruiscono il testo heideggeriano curandone una vera rilettura, sfuggono al "montaggio". Decostruire è anche "montare". Jacques Derrida, ne sono sicuro, non direbbe il contrario: montare per smontaggio.

Detto ciò, la critica dovuta del dossier Farias non autorizza ad accogliere ciò che il caso Heidegger ha di profondamente inquietante per il pensiero con il semplice pretesto che lo si conosceva da molto tempo e lo si era già messo in conto. Non conosco nulla di pubblicato, ad eccezione degli ultimi scritti di Philippe Lacoue-Labarthe, che possa far valere di aver cercato di pensare ciò che di inquietante e familiare estraneità comporta la "politica" heideggeriana, di aver tentato di elaborare il "nazismo" di Heidegger, e meno ancora il suo silenzio sullo sterminio.

C'è una resistenza a questo proposito, che trova la sua ragion d'essere ora nell'uno ora nell'altro dei due argomenti. In entrambi i casi, che si accusi o che si proscioglia, si tradisce un'angoscia, e cercando di padroneggiare l'angoscia con l'argomentazione, la si rinnova; ed è per questo che il dossier Farias non va trattato in termini unicamente storici e giuridici. Vi si deve riconoscere qualcosa che giunge al pensiero senza che esso giunga a pensarlo, e che perciò non fa mai nient'altro

che nuovamente raggiungerlo, facendovi ritorno. Questo caso si deve intendere nell'economia di un "ritardo", e ciò non è fortuito. Il "nazismo" di Heidegger e il suo silenzio appartengono a questa stessa economia dell'*Unheimliche*. L'uno e l'altro fatto ripetono, nella loro essenza e nel loro effetto sul nostro pensiero, una preclusione che è costitutiva del pensiero occidentale come filosofia e come politica. Un indimenticabile continua a dimenticarsi, reitera il suo oblio nella "politica" di Heidegger come nelle nostre politiche nei confronti di questa "politica".

I testi del dossier sono, come si dice, "schiaccianti". Lo sono in un primo senso, per chi non ha idea di ciò che è "la politica" e non Vuole averne. I buoni apostoli, cari professori, anime belle, scoprono o fingono di scoprire che non si milita in una organizzazione politica importante, di destra o di sinistra, fosse anche il suo obiettivo infinitamente nobile, senza concedere molto alla regola per cui chi vuole il fine vuole i mezzi. E soprattutto quando si cerca di promuovere in seno a questo partito, al suo apparato e ai suoi conflitti interni, un fine diverso da quello cui mira ufficialmente la sua direzione. Il dissidio, trascritto in "tendenza", in "frazione", è occasione di negoziazione, menzogne, manovre, concessioni, denunce. Heidegger "nazi" si accosta - sembrerebbe senza troppi scrupoli, né riflessioni - a questa necessità (machiavellica?) del politico, che fa sì che il meglio sia solo il male minore. Se ciò fa orrore, allora non si "fa politica", la si lascia fare agli altri. E questi la fanno per voi col favore del vostro silenzio, discolpati dalla pulizia delle vostre mani.

I testi sono "schiaccianti" anche in un altro senso, ed è qui, nel loro effetto d'accumulo, che consiste davvero il "caso". Si è schiacciati dal fatto che Heidegger possa anche soltanto prendere in considerazione che militando nella NSDAP nel 1933 - a dispetto, e anche a causa, dei disaccordi che egli ha con questo partito -, gli si offra un'occasione per far valere qualcosa, di realizzare una cosa qualsiasi, con la copertura di un movimento già famoso per il suo cinismo e l'uso che fa del terrore. Schiacciati, ancora di più, dal fatto che questo qualcosa abbia ai suoi stessi occhi (e debba avere ai nostri) un qualche rapporto con ciò che egli pensa nel profondo, con quanto egli ha scritto già allora in *Sein und Zeit*. Quest'effetto di

accumulo si chiama angoscia: il più grande pensiero può prestarsi, come tale, all'orrore più grande.

Ho detto: proibito amalgamare, proibito fare del pensiero heideggeriano blocco unico con la sua "politica" e con il contesto socio-storico in cui si è svolta. Ricordare che un pensiero eccede i suoi contesti (che è quanto dimentica Farias). Il pensiero non ne è indipendente; al contrario, esplora la propria dipendenza, e l'interroga con tanta ostinazione, che ne devia l'efficienza abituale e, in questa diversione, emerge come l'evento che è. Il pensiero heideggeriano si distingue particolarmente, lo si sa, per la rilettura del proprio contesto. Rilettura persistente, insistente: l'opera consiste tutta in lei. La rilettura del contesto filosofico e poetico nel quale questo pensiero si avvolge per liberarsene, opera come l'anamnesi di ciò che si nasconde nella tradizione di pensiero e di scrittura dell'Occidente europeo. Ed essa si dà come tale, sotto il nome di decostruzione.

Anamnesi vuol dire che la rilettura accetta consapevolmente la seduzione che la tradizione occidentale - lingua immensa, contraddittoria, saggia e demente ad un tempo - esercita sul pensiero, compreso quello di Heidegger, come un'affezione rimasta inconscia. E la scrittura heideggeriana, concomitante a questa rilettura, è il tentativo di "contro-sedurre" questa lingua. Voglio dire: si sforza di sviarla dalle sue finalità e dai suoi indirizzi, vagliando e sondando le parole che le vengono consegnate, estorcendo loro dei sensi che la loro epoca e un lungo "uso" hanno dissipato, "sbiancato", disfando i sintagmi che le arrivavano *ready made, made in philosophy* in particolare. Di qui la scrittura di Heidegger, che talune voci - proprio di nazisti -, hanno potuto definire "talmudica" (Farias, 179, 180). Ma talmudica nella tradizione, nella sola tradizione in cui Heidegger si sente tramandato e consegnato a se stesso, quella tradizione che sviluppano, insieme, le "lingue" tedesca e greca, ovvero le lingue

filosofiche. E in quest esclusività, in questo suo statuto d eccezione, è tutto il caso Heidegger.

L'anamnesi heideggeriana svela in questa lingua che è la filosofia europea la stessa disposizione, la stessa *propensio* (*Sein und Zeit*, § 40), ad aprirsi all'indigenza di pensare, che motiva l'anamnesi stessa. Quest'ultima svela nello stesso gesto come la portata disvelante di questa mozione d'apertura si replichi e vada distrutta nell'opera filosofica, a titolo di metafisica (e di scienza). Si tratta dunque, e si tratterà sempre, di svelare nuovamente ciò che vela il gesto di svelamento, che si ripete nella tradizione da Platone a Nietzsche, Ovvero di far capire che la verità non è lo svelato - perché lo svelato è sempre il velato, come il nominato è sempre il tradimento nell'innominabile - ma semmai lo svelamento. E che il dimenticato del pensiero in quanto filosofia metafisica (e fisica) non può essere presentato.

Questo dimenticato è ciò a cui il pensiero è chiamato, ma non come a ciò a cui deve una risposta (rappresentandolo), bensì come ciò a cui si trova dovuto, e davanti a cui deve volgersi ed erigersi nella domanda.

Responsorio piuttosto che risposta, se il primo fa eco all'appello attraverso la domanda. Responsorio nello stesso senso in cui il bidello Moché, di Sighet, a cui Wiesel bambino domanda: ma perché dunque preghi Dio quando sai che le risposte di Dio restano incomprensibili?, gli risponde con il responsorio: perché Dio mi dia la forza di porgli delle domande vere (*Notte*, 12-13).

Si tratta dunque proprio per Heidegger, secondo questo cammino perduto nella foresta della tradizione, di far capire che, per quanto ogni filosofia risponda a quest'appello, essa si smarrisce proprio quando ne dà una testimonianza. E si smarrisce per l'illusione secondo cui, poiché l'essere di ogni ente non può significarsi e designarsi, di ciò si può rispondere solo facendone un qualche ente supremo, così che l'indigenza del pensiero si cancelli sull'istanza di qualche cosa: in modo che si soffochi il suo gemito, e si dissipi la sua cura, e si determini ciò che non ha né determinazione né termine, e infine si travesta l'Assoluto rappresentandolo sulla scena del presentabile, secondo forma e concetto.

Illusione inevitabile, (ri)chiamata (dal)la differenza ontico-

ontologica, che, come l'illusione trascendentale, è una trappola immancabile. Ma è compito del pensiero decostruire l'inganno, sospingerlo nella sua trincea o nella sua ritirata, differirlo insieme più oltre e più indietro, senza fine; e riaprire, dunque, il *Dasein* alla sua autenticità, "questa possibilità che egli è sempre già" di essere "libero per", che è quanto l'angoscia "manifesta", per riservare il "nulla e da nessuna parte" davanti a cui il *Dasein* è gettato, il "fuori del presso di sé" che è il suo "presso di sé" (*Sein und Zeit*, § 40).

Trent'anni dopo lo scritto del 1927, *Der Satz vom Grund* dice nuovamente come ogni "ragione" data secondo la sua frase canonica, il suo *Satz*, il suo *statement*, e con essa tutto il "razionalismo", blocchino l'apertura a tutto ciò che anima l'esistenza autentica. Rendere ragione della domanda (leibniziana), perché qualcosa invece di niente, è cadere nella trappola. Anche il nichilismo nietzschiano sarà *durchgearbeitet*, attraversato e vagliato, in ciò che propone e oppone al pensiero del nulla, dell'impensabile: ovvero la "ragione" di una Volontà valorizzante. L'apertura al possibile dove sorge il *Dasein* nella sua autenticità non ha il suo fondamento in un Volere, pur se questo non volesse nient'altro che se stesso. Il fondamento, se la parola dev'essere mantenuta, è il senza-fondamento, l'abisso. E l'autenticità deriva dal sostenere "duramente" questa "anarchia" (Schurmann).

A sua volta verrà, quindi, sottoposto a sospetto, e decostruito, anche ciò che ancora può esserci di troppo forzato in *Sein und Zeit*: il privilegio insomma, troppo tradizionalmente dimentico di se stesso, che vi è accordato all'avvenire come temporalità del possibile, dunque come e-stasi e libertà. L'attesa e l'abbandono - ripresi da e su Hölderlin - assieme al problema già trattato del linguaggio e di quest'"arte" (*technê*) che è ancora, malgrado tutto, la tecnica moderna, sorgono da questo nuovo corso o svolta intrapresi dalla decostruzione heideggeriana. I temi della decisione, del destino, dell'agire, preminenti in *Sein und Zeit* sono rielaborati, dissipati, come schermi, ricordi-schermi, nella luce dell'"epocalità" dell'essere.



Ora questa "svolta", questo nuovo differire, nell'approccio alla questione dell'essere (della Cosa) accompagna il momento "politico" heideggeriano, lo segue da così vicino (il seminario su Hölderlin comincia nel 1934, quello su Nietzsche nel 1936) che si direbbe lo doppi, nel duplice senso in cui lo raddoppia, ma anche gli passa "innanzi" - il che vuol dire nell'anamnesi: lo va a cercare dietro sé. La "*Kehre*" heideggeriana di quel momento è quindi non solo ma certamente anche la meditazione anamnestica di ciò che avrà avuto luogo nella "politica" heideggeriana.

Questa meditazione non vale certo come rinnegamento e nemmeno come riparazione di quanto si è "compromesso" con il nazismo. Nel 1953, "la verità interna e la grandezza del movimento", dichiarate nel 1935, sono riaffermate e ripubblicate.

La questione è: di quale "movimento" si tratta, di quale verità, di quale interiorità o intimità intrinseche, infine di quale grandezza si trattava e si tratta ancora ventanni dopo, e si sarà trattato senza dubbio fino alla fine, agli occhi di Heidegger? Non pongo queste domande nella prospettiva di minimizzare l'ignominia o la "colpa", come dice Lacoue-Labarthe, (*Fiction*, 43), di renderla comprensibile, ovvero "scusabile", e di perorare la causa, alla fine, delle circostanze attenuanti. Ho appena affermato che per un pensiero di quest'importanza le circostanze non sono mai attenuanti. Allegandole, s'invoca la loro efficienza ordinaria e si rivela così che questo pensiero straordinario si è lasciato ordinariamente sedurre dalla tradizione, che si offre sempre nel contesto immediato e "visibile" del mondo che gli tocca. E che il pensiero si è lasciato sorprendere dalla *Verfallenheit*; e che dunque qualcosa si è sottratto alla ri-elaborazione, all'attraversamento e al vaglio, richiesti dall'anamnesi a cui il

pensiero si destina. Questo qualcosa può essere iscritto nell'ordine proprio del testo filosofico, ma anche nell'evento del contesto socio-politico e storico, che è anch'esso un testo. Un testo che, sotto la firma del nazismo, dà luogo in effetti ai testi "politici" di Heidegger. Ma perché le circostanze possano circolare a tal punto il pensiero, occorre che la sua forza d'interrogazione, la sua capacità di "responsorio", sia gravemente venuta meno.

C'è "colpa", almeno nella "logica" esistenziale-ontologica, e solo quanto ad essa, se essa riguarda questo cedimento, questa mancanza nell'adempimento dell'"occorre decostruire e riscrivere". Il *Dasein* qui ricade nell'inautentico. Il "proiettarsi-verso" ciò che accade delimita, nel ri-attraversamento di quanto gli è consegnato come tradizione, una regione che esso non apre, che resta chiusa, subita, e che resterà abietta, fuori-progetto. Parlerò dunque, dapprima, di un'abiezione essenziale alla "politica" di Heidegger, essenziale *secondo il suo pensiero*. Ben sapendo che non è tutto.

Quest'abiezione è così essenziale al pensiero di Heidegger che esso persiste, fino alla fine, nella riaffermazione della verità interna e della grandezza del movimento. Che non sia stato ciò che si chiama "il nazismo" come ideologia, organizzazione, propaganda e cattura dell'opinione per mezzo di tutte le minacce e dell'orrore: questo si può, direi anche si debba, concederlo al pensiero di Heidegger.

Se egli accorda al "movimento" una verità interna, dunque nascosta e non esposta sulla scena dei tribuni, una verità che ai suoi occhi va di pari passo con una grandezza, vale a dire un'autenticità, tutto ciò non può riguardare il partito nazista: la "povertà del pensiero di quella gente" (*Spiegel*, 146) non poteva che truccare e sviare l'autentica angoscia che Heidegger crede di riconoscere nella ricerca» disperata (gli anni 1930) che proietta in quel momento il *Volk* verso una decisione, una risoluzione, che possa essere in accordo con ciò che gli è "proprio". Heidegger pensa che al movimento che proviene dall'insopportabile angoscia di essere gettato davanti al nulla serva un "sapere", per orientarsi e risolversi in una decisione, un sapere grazie a cui il *Volk* si "liberi", si dia la propria tradizione che non è nient'altro che un pro-iettarsi autenticamente verso l'avvenire. Un pro-venire insomma, come

è scritto in *Sein und Zeit* (§ 73). E la colpa o l'abiezione è nascosta in questo pensiero, precisamente.

Si tratta dunque di far molto di più che informarsi sul "nazismo di Heidegger" come fa Farias. Heidegger non è nazista come Rosenberg, Krieck o Goebbels. Nel contesto dell'insopportabile angoscia che prende il "co-destino" (*Sein und Zeit*, § 74), egli si abbandona e si getta anche, furiosamente, molto più lontano del nazismo, molto al di là e al di qua. La misura del suo trasporto, la sua inquietudine, non può misurarsi con il metro di questa politica. La "durezza" che non cessa d'invocare non è quella delle miserabili SS, del falso superuomo che, impeccabile in stivali e sigaretta, si pavoneggia davanti ai ranghi delle "immondizie" concentrazionarie. Non basta nemmeno "spiegare" il suo estremismo rivoluzionario e i conflitti che gli vale con i vari Krieck, Baumler, Rosenberg, a causa di una vecchia simpatia (viscerale, sudista, del resto reale, nell'ordine empirico) per le SA di Rohm e le organizzazioni studentesche da loro controllate nel 1933. Non basta nemmeno mettere in conto la sua uscita di scena nel 1934 a una strategia di prudenza dettata dall'eliminazione di questa frazione "dura".

Il caso Heidegger è molto più grave. La posta della sua "politica" eccede in modo quanto mai evidente la NSDAP e le SA. La "durezza" che richiede non è comandata da un'opinione, da un temperamento o da una preferenza congiunturali, ma da ciò che pensa, allora, nel più "profondo", e che ha scritto nel 1927.

Ripeto che ogni deduzione, anche soggetta a molte mediazioni, del "nazismo" heideggeriano, a partire dal testo di *Sein und Zeit*, è impossibile, e che volendo inoltrarvisi ci si abbandonerebbe ad una scimmiettatura sinistra di ciò che fu distruzione" dei "processi" di Mosca. Dal libro del filosofo all'irrequietezza del rettore, la conseguenza non è corretta (rivedere ciò che proprio il libro dice dell'irrequietezza, 269 e 519). Ma non è meno inconsistente dire che "*Sein und Zeit* è manifestamente un'opera apolitica", con il pretesto che il libro non fornisce "alcun criterio praticamente utilizzabile per guidare e misurare il passaggio dall'inautenticità all'esistenza autentica", e aggiungere infine che "questa apoliticità" è proprio ciò che rende quest'opera "*negativamente* responsabile del coinvolgimento politico di Heidegger" (Aubenque, *Débat*, 118). Tanto varrebbe dire che meritano la qualificazione di "politiche" solo quelle opere che determinano concretamente, prescrittivamente ed esclusivamente il programma adatto a realizzare l'idea di politica da esse elaborata filosoficamente.

Apoliticità che è del resto difficile trarre da un'opera come *Sein und Zeit*, la cui seconda parte è interamente consacrata al *potere* che ha il *Dasein* (e particolarmente questo *co-destino* chiamato *Volk*) di sfuggire all'inautenticità e di aprirsi all'avvenire del suo destino consegnandosi il sapere del proprio "essente-stato", ciò che si chiama *istorialità*. Questo sapere non dà in effetti luogo ad un programma, ma sicuramente ad un progetto autentico. Dopo Aristotele e Kant, si credeva concepibile infatti che la politica esigesse più *phronesis* che *episteme*, e giudizio riflettente piuttosto che determinante.

La "politica" heideggeriana rende effettuale, "agisce", un pensiero che, come è nella scrittura di *Sein und Zeit*, la *permette*, senza per questo necessitarla. Non direi che essa *l'autorizzi*, perché la suddetta effettuazione (un *Agiren* forse) esige dei

supplementi, delle zeppe incastrate nel pensiero, che quest'ultimo non richiede e che forse nemmeno sopporta. Si tratta di contrassegni della sua debolezza, di una sua parte almeno, quella relativa al pro-getto anamnastico che lo porta. Per passare, da ciò che il pensiero comporta, al trasporto del rettorato, occorre un qualche supporto supplementare, poco sopportabile: è il segno di ciò che gli fa difetto, e che definisce la mancanza, la colpa, interna (soltanto interna). Ci ritornerò.

Bisogna quindi distinguere ciò che è politico nel pensiero, ciò che il pensiero aggiunge a se stesso perché ne è privo, al fine di fare della politica, e ciò che il pensiero stesso manca, dimentica, per il fatto di permettere questa politica. Basta leggere i testi "politici"\* dell'anno di militanza (1933-1934), per rendersi conto che *Sein und Zeit* offre alla rilettura heideggeriana permesso o possibilità d'iscriversi nel "movimento" secondo la sua "verità" e la sua "grandezza".

Diciamo, prudentemente, che è impossibile non sentir risuonare in questi testi qualcosa dello stesso timbro di ciò che è scritto in *Sein und Zeit*. Si conosce l'importanza attribuita dal rettore militante alla questione del sapere (*Rettorato*). Nel 1966, commentando il *Discorso di rettorato*, Heidegger insiste ancora: "Il servizio del sapere occupa certo nell'enumerazione il terzo posto, ma il senso gli conferisce il primo. Ciò che si tratta di meditare è che lavoro e difesa sono fondati, come ogni attività umana, in un sapere che li illumina" (*Spiegel*, 113). Questa cura del sapere non è l'idea fissa di un esperto. La lotta sul fronte della "scienza" che impegna Heidegger s'indirizza contro due minacce: la politicizzazione triviale del sapere e dell'insegnamento da parte dei nazisti e la conservazione, lontano da ogni movimento, da ogni crisi e da ogni angoscia, delle "libertà" di conoscere ed insegnare, vale a dire delle franchigie universitarie. Minaccia del "tutto, è politico, anche il sapere", e de "il sapere non è in nulla politico".

Heidegger si richiama a un altro sapere, che non è politico in senso corrente, ma popolare-ontologico. *Sein und Zeit* non è nient'altro, di per sé, che il sapere attraverso cui il *Dasein* si dà a se stesso, si concede e si conosce; nient'altro che "il *Dasein* comprendentesi" (*Sein und Zeit*, § 14). Ciò che il *Dasein* è già e che apprende grazie a questo sapere, è il suo esser gettato nel tempo come nel possibile; il suo restare aperto - malgrado ogni

*Verfäuenheit*, ogni toccare in sorte e perfino al suo interno — all'autentico av-venire. Impara che l'angoscia, secondo cui si manifesta il fatto che non c'è nulla "innanzi", non è un turbamento passeggero, ma l'"affezione" esistenziale-ontologica fondamentale; che essere autentico per il *Dasein* è abbandonarvisi, secondo l'"impotenza" dell'essere-là e solo là, eppure decidendovisi, dunque gettandosi innanzi al possibile, progettandosi, secondo la "sur-potenza" del *laggiù* che comporta immediatamente l'importanza del *là*. Così si compie in quanto possibile, si "risolve" il rapporto autentico del *Dasein* con il tempo, rivelando il suo essere-aperto e gettato. Destino, *Schicksal*, non designa certo una destinazione né un destinato, ma piuttosto questo fatto, questa fattualità: *là* (ora) è essenziale al *Dasein* essere gettato (*schiken*) *laggiù* dove si dispiega l'estasi temporalizzante, che dispiega sudi lui Tessere come sua impotenza e potenza contemporaneamente. La sua impotenza ad essere qualcosa (un ente), e la sua potenza di possibili. Rimando qui, molto malamente, ai paragrafi 38, 54 e da 67 a 69 di *Sein und Zeit*.

Ora quanto a questo *Wissen* autentico che il rettore intende far capire, ecco cosa ne riferisce (nella traduzione Farias) la conferenza di Tübingen: "Ogni volontà di sapere prende la forma di un'interrogazione [...]. Domandare, è sempre marciare in testa, sondare l'avvenire [...]; Insegnare è permettere di apprendere, è spingere ad apprendere [...]. Apprendere, non è ricevere, ma, in fondo, dare sé a se stesso: mi do in piena possessione a me stesso, mi do ciò che nel fondo del mio essere sono già e che conservo preziosamente" (Farias, 154-155). Attraverso la cortina di ferro della traduzione: bisogna essere sordi per non sentire l'accento del *Wissen* del 1927, e ancora del *lernen* del 1951 (*Geschlecht II*, 424-426).

E che il "destino", deciso secondo questo sapere, non possa determinarsi che come "destino comune", *Geschick*, co-mando, "termine - sta scritto in *Sein und Zeit* (573) — col quale intendiamo lo storicizzarsi [il *Geschehen*] della comunità, del popolo"; e che "nell'essere-l'uno-con-l'altro nello stesso mondo e nella risoluzione per determinate possibilità, i destini [siano] fin dall'inizio della partita già guidati", è ciò a cui fa eco distintamente questa dichiarazione ripresa dalla stessa conferenza di Tübingen: "Apprendere è darsi a se stessi

fondandosi sul possesso originario della propria esistenza come membro di un popolo (*völkisches Dasein*) e prendere coscienza di se stesso come co-detentore della verità del popolo nel suo Stato" (Farias, 155).

\*Elenco qui i testi pubblicati da Nicole Parfait e François Fédier in "Le Débat", 48 (gennaio-febbraio 1988). Occorre evidentemente aggiungervi il Discorso di Rettorato, ma anche il Discorso ai lavoratori di Friburgo del 30 ottobre 1933 (Farias, 131-135), la conferenza tenuta a Tubinga il 30 novembre 1933 (Farias, 149-156), di cui certo non vi è che una riproduzione in extenso nella *Tübingen Chronik* del 1° dicembre 1933, ma è il caso anche della conferenza di Heidelberg ripresa dalle *Heidelberger Neueste Nachrichten* del primo luglio 1933 e tuttavia pubblicata da "Le Débat" al n. 5, con riserva. Quanto alla riserva, ho già detto che non bisogna limitarla ai testi di seconda mano, ma anche a tutte le traduzioni francesi dei testi politici, fintantoché non saranno piegate all'esigenza di rigore che guida la traduzione di Martineau di *Sein und Zeit*. Con le stesse riserve considererò anche quanto Farias pubblica della Lezione su *La questione fondamentale della filosofia* tenuta al campo di studenti e insegnanti (di Bebenhausen?) durante il semestre estivo 1933 (Farias, 136-141), anche se ne abbiamo solo note di uditori fornite dal fondo Weiss.

Non pretendo in quest'opuscolo di sviluppare l'argomento, ma soltanto di indicare la direzione di una *monstratio*, che dovrebbe evidentemente essere una decostruzione. In questa prospettiva il testo filosofico e il testo politico sono costellati dagli stessi termini; termini che sono, per così dire, canonici e in ogni caso , « emblematici per il pensiero esistenziale-ontologico. Non si tratta di una semplice proiezione di uno spazio di pensiero su uno spazio d'azione, né di un'analogia della diatriba pubblica con la meditazione da "at  lier". La "politica" di Heidegger    essa stessa la decisione, risoluta, cos   come elaborata nel suo pensiero, attraverso cui il *Volk* determina uno dei possibili verso i quali    pro-gettato, "favorito" dal sapere che gli concede la rilettura della sua "tradizione". Il rettore qui    la guida di questo apprendere, il rilettore, nella misura in cui svolge il servizio di questo sapere stando proprio al suo posto (che    il primo). Servizio soltanto, e solo di guida, perch   il movimento    ci   da cui il "popolo" viene commosso "in quanto potenza che provoca a pi   intima commozione e il pi  " ampio sommovimento del suo esserci" (*Rettorato*, 23).

La *Führung*, la guida, non    in nessun modo la manipolazione cinica di una "massa" (parola estranea ad Heidegger) a opera di un capo, che gli permetterebbe di porre "a portata della propria mano" ci   che ha "sotto mano come un ente in attesa del proprio uso (Martineau, 8-12). La *Führung* non    nemmeno parente della *basileia* platonica, come pensa Lacoue-Labarthe (*Fiction*, 47), salvo evidentemente intenderla come Heidegger stesso la commenta, il che    una petizione di principio. Non lo    perch  , come Granel obietta (*Ivi*, 44-45), il sapere di cui si fa carico la *Führung* presso l'essere-insieme   , secondo il pensiero esistenziale-ontologico, senza alcun rapporto con la conoscenza che il capo di stato platonico porta



alla città. Non sono solo "le idee" platoniche che mancano al sapere del Führer, è - ci si ritornerà - la città, la *politeia*, la maniera di essere insieme che chiamiamo politica, che fa difetto alla comunità chiamata *Volk*.

Una parola ancora sulla *Führung*. Il termine si presta all'equivoco, nel contesto d'allora, e non è l'unico. Queste ambiguità segnalano esattamente le ipotesi che, nel tempo dell'azione, la tesi di *Sein und Zeit* esige a suo supplemento. Chiamando al plebiscito in favore di Hitler il 12 novembre 1933, Heidegger comincia così: "Il popolo tedesco è chiamato alle urne dal Führer. Ma non è una domanda che il Führer indirizza al popolo; al contrario dà al popolo la possibilità più immediata della decisione libera più alta: il popolo nella sua interezza deciderà se vuole il proprio *Dasein* o se non lo vuole. Domani il popolo non sceglie niente di meno che il suo avvenire" (*Débat*, 184-185).

Si può essere tentati di rilevare in questo testo un'inflessione che attraverso i termini di scelta (*Wahl*), di decisione (*Entscheidung*), o anche di *Volksentscheidung*, plebiscito o referendum, sembra provenire proprio dalla *Politische Theologie* che Carl Schmitt ha pubblicato nel 1922 e che ripubblicherà, ampliata, nel 1934. In quest'ultima edizione si trova la celebre formula: "È sovrano colui che decide in materia di stato d'eccezione (*wer über Ausnahmezustand entscheidet*)" (Freund, 17 e n. 23).

Tuttavia anche questo accostamento, autorizzato di fatto dalle relazioni di Heidegger con Schmitt, non farebbe che ricoprire nuovamente un abisso: quello che separa, da un lato, una teologia politica (cattolica, alla spagnola) dove si tratta di decidere chi è l'amico e chi il nemico (il diavolo), e di "eccettuare", conservare e rigettare, e, dall'altro, un pensiero che non giunge alla "decisione" e al "popolo" se non attraverso l'ostinata decostruzione delle categorie dell'ontologia e della politica. Il popolo a cui Heidegger fa appello non è sovrano perché avrà deciso: nessun *Dasein* è sovrano di fronte al nulla dove il tempo lo getta, la sovranità è sempre inautentica. Hitler è *Führer* solo perché salvaguarda nel popolo e gli ridà la potenza di sapere quale sia, tra i possibili a venire, il suo essere essenziale, decidendolo.

Resta che *Führung*, come *Entscheidung* ed *Entschlossenheit*,

come *Volk* e come *Arbeit*, lavoro, sono parole che, prestandosi alla più estrema confusione nel contesto di allora, si rivelano utilissime al pensiero più "duro" di Heidegger per accreditarsi presso le autorità e superare "compromessi" con loro. "Quando accettai il rettorato, sapevo chiaramente che non me ne sarei tirato fuori senza compromessi" (*Spiegel*, 113). La *Vergleich*, l'*Ausgleich*, pone 'alla pari' contenuti intrinsecamente disparati, incommensurabili. L'astuzia qui è grande come una montagna sveva: non solo fa tornare parole, come *Führung* ed *Entscheidung*, già rielaborate a fondo nella rilettura di *Sein und Zeit* perché dicessero il destino-a-nulla che è il *Dasein*; ma arriva perfino a far scivolare nel testo politico heideggeriano termini che non possono trovar posto e funzione in tale rilettura. L'*Arbeit* del Discorso ai lavoratori o degli articoli della rivista studentesca sicuramente non ha nulla a che vedere, nel suo fondamento, con l'ideologia dell'*Arbeiter* che Ernst Jünger sviluppa nel 1930. Ma, soprattutto, per quanto ne so, la parola è assente da *Sein und Zeit*. Occorrerebbe riprenderne le occorrenze nel seguito dell'opera per esaminare gli assetti e gli scompigli che crea.

Non è il solo. Jacques Derrida ha ricostruito, grazie alle risorse della decostruzione più scrupolosa, la sorte occorsa a *Geist*, *geistig* e *geistlich* nel testo heideggeriano, filosofico e politico (*Esprit*). La *monstratio* qui diventa "accecante": l'agire del rettore non è nient'altro che il "sapere" in atto del pensatore, a cui tuttavia occorre in supplemento questo termine di spirito, per trovare il proprio luogo e il proprio indirizzo effettivi.

È chiaro che la protesi "spirituale" è necessaria per saldare il *Wissen* per cui il rettore presta "servizio" con la "risoluzione" popolare, il tutto sotto gli occhi e con l'accordo - o almeno il permesso - del partito nazista. Lo "spirito" heideggeriano non è certo lo "spirito del popolo" della filosofia hegeliana della storia, non è nient'altro che l'andare-innanzi dell'avvenire raccogliendo il suo passato in un progetto proprio. Fuoco e fiamma, dunque, piuttosto che respirazione e soffio come nel pensiero speculativo. Resta il fatto che l'introduzione, l'*Einführung*, dello spirito nel testo heideggeriano lo immette nel contesto storico, e ve lo "introduce" permettendogli di lasciarsi pensare secondo uno degli assiomi più insistenti della

metafisica (cristiana) europea. Spirito, una regione sottratta all'analisi decostruttiva, zona bianca cieca, che autorizza una politica che il pensiero esistenziale-ontologico non faceva che permettere.

Dopo l'esame derridiano, il "compromesso" invocato da Heidegger come scusa sembra molto più di un'astuzia di circostanza. Sotto la copertura delle anfibologie, è tutta la metafisica che gioca d'astuzia con l'anamnesi e se ne fa gioco. La dimostrazione sarebbe altrettanto facile, ancor più facile, nel caso di *Arbeit*, dove si raccoglie, attraverso la tradizione umanista ed economista del marxismo, tutto il pensiero del movimento e della forza naturale, laicizzato in meccanica dopo Galileo, Descartes, Newton e Leibniz. Questa stessa meccanica viene invocata da Ernst Jünger per chiamare alla "mobilitazione totale" di quelle forze che sono il potenziale del popolo e la sua essenza (metafisica in vista di una vittoria, considerata allora come l'effetto di una superiorità dinamica. In questo caso, però, siamo sotto l'egida di un cinismo aristocratico, del tutto estraneo al populismo heideggeriano, molto più "manager" postmoderno che direttore nichilista di pecore smarrite.

Qualunque cosa ne pensi Alain Renaut (*Débat*, 174-175), non è all'umanesimo di Heidegger che J. Derrida imputa la sua politica. Renaut soccombe ai piaceri dell'eristica. Si tratta (invece) di ciò che preoccupa, turba e fa disperare il pensiero di oggi come quello di Heidegger cinquanta anni fa, ovvero del rapporto sempre mancato tra il pensiero e ciò che gli manca, ciò che il pensiero cerca e che manca quando, per toccarlo e agirlo, lo sovra-nomina. La denegazione di questa indigenza, mascherata dal ripiegamento sui valori umanisti, non può cambiarvi nulla.

Detto ciò, non si è esaurito il problema della politica heideggeriana solo per aver mostrato il supporto in cui va a cercare (nel testo heideggeriano e fuori di esso) il proprio supplemento, tradendo l'efficienza latente di impensati", di operatori non decostruiti, non attraversati, non vagliati, sul pensiero anamnastico. Bisogna fare un passo di più, un passo ancora. Vale a dire decostruire ciò che ancora c'è di troppo pio, di troppo rispettosamente nichilista, nella decostruzione derridiana di questa "politica" che è il pensiero di Heidegger.

Questo pensiero supplisce alle sue mancanze ricorrendo alla filosofia dello spirito (o del lavoro); con ciò si compromette con la metafisica - della volontà in particolare, ma anche del popolo - che anima (nella più grande confusione) il movimento, e in particolare il nazional-socialismo. Questo è certamente un fatto. Heidegger stesso, lo ripetiamo, ne ha preso la misura molto velocemente. Ricomincia nel 1934, con la rilettura di Nietzsche e di Hölderlin, il compito di pensare ciò che, non solo nel nazismo, ma anche nel proprio impegno al servizio del sapere per la "risoluzione" del popolo, appartiene evidentemente all'occultamento (attraverso l'azione, la volontà, la rivoluzione) della cosa indimenticabile e sempre dimenticata.

Ma la vera "colpa" si situa al di qua di questa debolezza relativa al rigore nella decostruzione. Il silenzio sullo sterminio non è un lapsus decostruzionista, o se lo è, è la decostruzione stessa almeno a essere il lapsus. Esso ripete a suo modo un oblio molto antico che trasporta non solo la filosofia, ma anche il pensiero europeo, in ciò che ha di più acuto, è la sua "politica", entrambe inconse. Perché la "manchevolezza" si perpetua dopo la "svolta" stessa, che tuttavia pone la *Dichtung* al posto dell'*Entscheidung* e sostituisce l'attesa di dio all'effettuazione del destino, col che sembra quindi andare "al

termine" della riserva anamnestica. Da questo momento non si ha più a che fare con ciò che manca al pensiero (politico) di Heidegger per farsi politica effettiva, ma piuttosto con ciò che gli manca per pensare in generale. Con ciò a cui manca, nonostante la "svolta", come pensiero. Il pensiero opera uno scarto. E non è colpa dello spirito (né del lavoro), bensì, oso dirlo, è la colpa stessa della decostruzione, in sé. È lo stesso "approccio" esistenziale-ontologico, che pure può sembrare attento a ciò che ho ricordato sotto il nome di affetto inconscio e di sublime, tanto vicino da mantenerne la presenza in assenza sotto il registro dell'angoscia, che, proprio, continua, di per sé, e secondo la sua più intensa movenza, a tenere Heidegger lontano dalla questione che il suo "caso" oggi risveglia. Ne è così lontano che non ne ha detto nulla e non ha nulla da dire a proposito. È la questione chiamata (da Adorno) "Auschwitz".

Ph. Lacoue-Labarthe (*Fiction*) tenta la determinazione più radicale di questa mancanza, che J. Derrida non può togliere né eliminare limitandosi alla sola decostruzione. Lacoue-Labarthe la mette nel conto, orribilmente negativo, di ciò che in effetti occupa in modo preminente il pensiero heideggeriano nella (e "dopo") a sua svolta, ovvero la topica dell'arte. Tale topica ordina in una sola mossa i due motivi del silenzio di Heidegger a proposito dello sterminio, sua vera colpa. Li ordina nel doppio senso che li chiama e li dirige, li fa venire e non li lascia andare.

L'arte, come viene pensata dopo i greci, è sempre *mimesis*: vuoi l'imitazione, malvagia o buona, delle essenze in Platone, vuoi questa *mimesis* che supplisce la natura imitandola (come l'analizza Aristotele interpretato da Heidegger) e che, grazie all'invenzione chiesta e permessa da questa "copia" non regolata, conduce al pensiero kantiano del genio e all'estetica romantica.

L'altro motivo occupa il campo cosiddetto "politico". Lacoue-Labarthe ritiene che la politica dopo il suo inizio greco sia essa stessa arte, ovvero la "formazione" di un popolo secondo l'idea o l'ideale di un giusto essere-assieme oppure, ancora e "meglio", il suo sviluppo o il suo dispiegamento organico a partire dal germe di forma che è in potenza e a cui "il politico" dà libero corso, e di cui libera appunto il "genio" (o

lo "spirito").

Ora il nazismo sarebbe per così dire la manifestazione, la dichiarazione di quest'estetica applicata al popolo. Voglio dire: contemporaneamente l'estetica della cinica "finzione" e quella della generazione (vitalista) dello spirito del popolo, senza pretendere e nemmeno sperare di dare a ciascuna quanto le è dovuto. Questa divisione, come si sa, motiva la ribellione di Nietzsche contro Wagner, e diventa l'oggetto della meditazione di Syberberg sul rapporto che il programma wagneriano dell'"opera d'arte totale" intrattiene con il cinema attraverso il nazismo. Il nazismo non sarebbe quindi solo l'"estetizzazione della politica" ma, se seguiamo Lacoue-Labarthe, la rivelazione di ciò che la politica è nella sua essenza dopo l'inizio occidentale: opera artistica, "mimetica".

Ne consegue naturalmente che una rivoluzione politica consiste sempre nel riprendere il compito di formazione secondo qualche nuovo modello. E non solo il modello di un ideale adatto a formare la comunità di cui c'è "bisogno", ma un modello di "come bisogna formarla", il modello di un modo di modellare. È il caso di Aristotele quando disloca il concetto platonico d'imitazione, o del pre-romanticismo schilleriano, quello della poetica classica. La rivoluzione, anche radicale, nel suo fondo è solo il ritorno della formazione alla e sulla formazione, la riformazione di quella che è prima attraverso la seconda, il che è un ritorno della seconda alla prima, poiché il medesimo si ripete nell'altro.

È proprio all'"epoca" del nichilismo che la formazione politica non può più invocare l'autorità di un modello metafisico: "idee", "natura", veracità o bontà divine, ideali razionali. Le sorgenti filosofiche si prosciugano man mano che si diffonde l'angoscia per il nulla che colpisce e sterilizza l'Europa moderna e in modo singolare la Germania, la più "centrale" perché la più incerta, la più accessibile al lutto tra le nazioni europee. Quella finzione che è la politica non può esservi trattata che come finzione politica, favola "totale", vale a dire mito. E' così che la finzione, cinica o organicista, che opera sotto il nome di nazismo si avvale apertamente (e confusamente) del mito. È ancora un modo di avvalersi della Grecia, per quanto riguarda il modellare. Ma della Grecia prima della filosofia, là dove la foggatura non si effettua nelle

forme del discorso e della città, ma si esercita sul “terreno” di un “popolo” pre-“logico” e pre-politico.

Ora, la *Kehre* heideggeriana è a sua volta una rivoluzione nella formazione. Una rivoluzione che pure si bagna nell'annientamento dei modelli di formazione. Non è certo che essa sia completamente al riparo dal "ricorso al mito (*Saggi*, 96 sgg. 109 sgg.; il "*Geviert*" ne è l'indicazione, *Fiction* 135). Almeno si sforza di tener conto in modo radicale di ciò che si scriveva già nel 1927 nella "costituzione" esistenziale-ontologica della temporalità, il nichilismo. Lo assume sotto il titolo della morte di Dio come "epoca" nell'istorialità dell'essere. Il senso non avrebbe la possibilità di presentarsi né la presenza di significarsi; ogni incarnazione è illusoria nella misura in cui "svela" il ritrarsi dell'essere. In questo modo la "svolta" rivoluziona, per così dire, lo stesso principio di ogni rivoluzione politica, "spirituale", nazional-socialista o populista-ontologica, trattandosi sempre d'incarnazione. Il solo pensiero che sia all'altezza del disastro è quello che si mantiene disponibile all'attesa di Dio, come la intende Heidegger nel poema hölderliniano. Hölderlin è l'Omero dei tedeschi, dice. Ma quest'Omero non può raccontare il ritorno del senso presso di sé, come Hegel e la letteratura di *Bildung* ancora raccontano. Non può cantarne che l'interminabile differirsi. E forse può solo cantarlo. Non appartiene al pensiero di attualizzare, operare il ritorno dello scomparso, ma vegliare sul Dimenticato così che resti indimenticabile. Da *Führer*, il pensatore si tramuta in *Hüter*, guardiano. Guardiano della memoria dell'oblio. Qui, come in Wiesel, il solo racconto che gli resta da raccontare è quello dell'impossibilità del racconto.

Lo affermo: è il "momento" nel pensiero di Heidegger in cui esso si avvicina; e quasi lo tocca, al pensiero "degli ebrei". Se c'è *mimesis* in quest'arte dell'attesa, essa non può agirvi, sembrerebbe, che come interdetto. Non dovrebbe restarne che questa traccia lontana come l'Egitto, che è il lamento di un



presso-di-sé perduto, la tentazione forse di rappresentare ancora la "casa" del padre attraverso qualche simulacro, qualche vitello d'oro: un desiderio però ormai bandito per principio, ridicolo.

Detto altrimenti, un'"estetica" della memoria del Dimenticato, un'anestetica, diciamo: un "sublime", come lo si è abbozzato qui, dovrebbe trovare in questa svolta la sua occasione. E dare alla promessa (di nulla) la portata indebitamente accordata alla nostalgia dell'autentico. Infine liberare il "popolo" dal suo peso di sangue e terra, dal suo habitat di carne, dal suo pane e dal suo vino, e in ugual misura dai feticci dove si presumeva che solo la sua destinazione a guardia dell'essere venisse significata. Questo disastro - di ciò che in termini pagano-cristiani si chiama ancora la morte di Dio - è l'"occasione" per ripensare tale salvaguardia in tutt'altro "modo", vale a dire come riguardo: il "popolo" si disperde nel deserto, rinuncia a formarsi in 'popolo', a progettarsi secondo ciò che è "in proprio", avendo appreso che l'uno e il proprio non sono in suo potere né un suo dovere, e che anche la pretesa di montar di guardia all'Oblío è una mancanza di rispetto, perché è l'Oblío che tiene il "popolo" in ostaggio, qualsiasi cosa accada al suo "modo" di essere-assieme. E che naturalmente Dio non può "essere morto" perché non è una vita (estetica) ma un nome di nulla, il senza-nome, una legge esclusivamente inavvicinabile che non si cifra nella natura, ma si racconta in un libro. Non ritirato dal mondo nel mondo, ma ritratto e posto in riserva nelle lettere che, come si sa, transitano: ma ovunque e in ogni occasione ordinano il rispetto. Un esteriorità all'interno. Dio non può, non deve, morire (e rinascere) che in un pensiero della natura, un dionisismo, un orfismo, un cristianesimo, in cui il momento nichilista della crocifissione venga rimesso. In un mito, e il mito è anche, sempre, una geo-politica. La geo-filosofia (della Germania, della Grecia, della Francia) è evidentemente l'effetto di una "mitazione" (*Fiction*, 132) incontrollata, che insiste e persiste nel pensiero, apparentemente più sobrio, dell'ultimo Heidegger. Questo resta saldamente legato alla sacralità, ignora tutto del Santo.

Ora questo movimento di esodo verso la Legge non ha luogo. Resta totalmente ignorato da Heidegger e misconosciuto

da Ph. Lacoue-Labarthe (fino al momento in cui incontra Celan forse) (*Expérience*). Ph. Lacoue-Labarthe tuttavia scrive: "Dio è effettivamente morto ad Auschwitz, in ogni caso il Dio dell'Occidente greco-cristiano; e non è in nessun modo un caso che coloro che si voleva annientare fossero i testimoni, in quell'Occidente, di un'altra origine del Dio che vi era stato venerato e pensato - se non si tratta forse, addirittura, di un altro Dio, rimasto libero dalla sua cattura ellenistica e romana e che perciò ostacola anche il programma del compimento" (*Fiction*, 62-63).

Non è in effetti accaduto "per caso" che "gli ebrei" costituissero l'oggetto della soluzione finale. Ho cercato di rendere manifesto a quale rimozione essa stessa rimossa, a quale preclusione, obbedisca il "programma" dello sterminio e perché "gli ebrei" si trovino ad esserne l'oggetto. Essi "intralciano" sicuramente ogni programma di padronanza e così ogni progetto d'autenticità: ricordano che anche l'anima del maestro resta l'ostaggio della Cosa. Quest'assenza del caso non significa tuttavia che si possa "spiegare" Auschwitz, e io non la, spiego più di chiunque altro. A causa della *Verdragung* originaria, infatti, non c'è spiegazione: essa non si lascia incatenare, è al "principio" di ogni scatenamento. E gli ebrei (senza virgolette) non sono meno, ma piuttosto più esposti degli altri (rigidamente arroganti come sono) all'oblio dell'innominabile. Ogni ebreo è un cattivo "ebreo", un cattivo testimone di ciò che non si rappresenta, come ogni testo fallisce nel riscrivere ciò che non si è iscritto.

E qui potrei creare difficoltà a Ph. Lacoue-Labarthe a proposito dell'"altra origine" del Dio venerato in Occidente, e dell'"altro Dio", perché se c'è un pensiero dove l'origine non è in questione questo è quello "degli ebrei". Non alludo solo al fatto che il libro del *Genesi* è generalmente ritenuto non ebraico dai biblisti, né al meraviglioso e folle "romanzo familiare" che racconta *L'uomo Mosè* di Freud, il cui effetto - se non lo scopo principale - è di scompigliare l'origine e la genealogia del monoteismo. No, non sono né il monoteismo né il creazionismo a rendere singolare il pensiero "degli ebrei". Il desiderio dell'Uno-tutto agita lo spirito dei più antichi greci come quello dei metafisici e dei fisici, laici, dell'Occidente moderno.

Se questo Dio è altro, non lo è come un altro Dio, ma come altro da ciò che l'Occidente greco-cristiano chiama Dio. Altro da Dio, perché "altrimenti che essere" (Lévinas). "Origine", "alterità" possono intendersi, fosse anche come problemi, solo dopo l'installazione del pensiero nella filosofia secondo la sua "tesi", fosse pure non tetica, che è proprio la questione dell'essere; installazione che Ph. Lacoue-Labarthe tuttavia, qui e altrove (*Sujet*), isola e interroga.

Il fatto è che il gesto di decostruire si ostacola e si incanta da solo. Sbarazzata del suo armamentario onto-teologico (ed etico, che così è solo uno dei suoi aspetti), questa questione, egli dice, si apre e si pone, "infine", con Heidegger, come si pone fin dall'inizio. E l'infine è senza fine, aggiunge J. Derrida. "Porla" correttamente consiste nello scoprire sul testo metafisico, e anche esistenziale-ontologico, i segni, i minimi segni del venir meno dell'essere, che sono i segni che l'essere produce. Si decostruisce, quindi, perché tutto è mal costruito. Al posto dei grandi casamenti inautentici, ciechi, si setaccia e si disperde là frantumata rovina attraverso cui l'essere (vale a dire il niente) può far filtrare, per un istante, la sua luce crepuscolare. Quando l'archeologo minuzioso e ammirevole incontra le ceneri dello sterminio, come potrebbe esserne altrimenti sorpreso? Non ha sempre saputo che lo "spirito" della metafisica edifica i suoi edifici sulla denegazione dell'essere, sulla sua *Verneinung*, e che sono promessi alla *Vernichtung*, all'annientamento, alla cenere, attraverso il ritirarsi dell'essere? Potrebbe inquietarlo solo la cattiva notizia che il maestro-decostruttore, il capo dello scavo post-filosofico, ha prestato allo sterminio non la mano, e nemmeno il pensiero, ma il silenzio e il non-pensiero. Che ha "dimenticato" lo sterminio.

A suo modo, Lacoue-Labarthe (a cui ritorno), installato com'è nella problematica della filosofia - intendiamo: della filosofia impossibile della fine della filosofia, che, rivelata dall'emergenza della questione dell'essere, ne rivela l'insistenza nella e "sotto" la filosofia, fino alla fine - , si avvicina alla *Vernichtung* con il coraggio che gli è caratteristico, e sembra immaginare per un istante che questa sia forse da legare e articolare, con lo sterminio di qualcos'altro che non il "Dio dei filosofi", greci e cristiani, qualcosa di un'altra origine; o con lo sterminio di un altro Dio, in ogni caso dei suoi "testimoni". Sembra esattamente quello che in precedenza ho chiamato "gli ebrei". Nell'ipotesi che abbozza Ph.Lacoue-Labarthe che, a differenza della lettura derridiana, la metafisica occidentale, nella *Shoah*, non compirebbe la distruzione di se stessa nel nome dell'essere che vi si è sempre dimenticato. Non si tratterebbe dell'annientamento di ogni ente, ma piuttosto della soppressione dei "testimoni" - che però non testimoniano, fosse anche inautenticamente - dell'essere. Si tratterebbe d'eliminazione di un "altro" pensiero, intimo e straniero, non destinato autenticamente alla salvaguardia dell'essere, ma obbligato al rispetto nei confronti di una Legge di cui è ostaggio.

Ci si potrebbe attendere che una tale ipotesi disinstalli la posizione del filosofo, che scuota la sua certezza nel fatto che tutto ciò che si è pensato e si pensa in Occidente dall'inizio sia filosofico; il suo esser sicuro che la questione dell'essere sia la sola questione autentica per il pensiero occidentale. Si potrebbe presumere che l'ipotesi lo inciti a sospettare del fatto che l'Occidente sia forse abitato senza che lo sappia, senza che ne sappia nulla, da un ospite, che occulti un ostaggio, che non è "occidentale" e che non è il "suo" ostaggio. Ma ostaggio di qualcosa di cui è esso stesso l'ostaggio. Un pensiero che non è

in nessun modo preso e abbandonato da questa questione, che è senza dubbio tentato dalla sua rappresentazione, ma a cui non è mai stato essenziale, per così dire, darne alcuna rappresentazione concettuale né dunque, nemmeno, decostruirla, e che, per questo stesso motivo, non ha mai potuto iscriversi nel registro della filosofia, né della sua fine.

E' un pensiero che non ha mai fatto altro che raccontare storie di debito impagabile, trasmetterne piccoli racconti, buffi e disastrosi, che narrano l'insolvenza dell'anima debitrice. Racconti in cui è l'Altro che ha fatto credito senza che si abbia bisogno di credervi, che ha promesso senza che gli si sia domandato nulla. L'Altro che attende il dovuto. Non c'è bisogno di attenderlo né c'è bisogno di credervi: è lui che attende e lui che fa credito. Non ci si sdebita della sua pazienza e della sua impazienza attraverso contro-doni, sacrifici, rappresentazioni, elaborazioni filosofiche. Occorre soltanto raccontare e raccontare nuovamente che si crede di sdebitarsi e che non ci si sdebita. Così ci si ricorda, e ciò deve bastare, che non si cessa di dimenticare ciò che non deve dimenticarsi. E che nemmeno si è liberi perché non ci si è dimenticati del debito. In tutto ciò, c'è poco di filosofia, tutto è scrittura. A prendere in parola l'allusione di Ph. Lacoue-Labarthe a un dio "libero dalla sua captazione ellenistica e romana", questo è quanto il nazismo avrà dunque cercato di far dimenticare definitivamente: il debito, la differenza tra il bene e il male. Cercare di liberare l'anima dalla catena di quest'obbligazione, di strappare la carta straccia di questo credito, di sdebitarsene definitivamente: questo è il male, il male stesso.

Ora, vicinissimo ad affrontare questa questione -che io chiamo "ebraica", ed è chiaramente quella di un Lévinas, ma anche del Kant della seconda Critica (e ciò farà comprendere a Derrida perché io ami parlare sotto l'autorità e sotto le sembianze di colui che, con il nome di Abramo, viene attaccato dal giovane Hegel ne *Lo spirito del cristianesimo*, con un'asprezza risaputa e veramente antisemita, e farà anche comprendere perché Heidegger doveva completamente fallire la comprensione dell'etica kantiana (*Liberté*, 256-258, 269-270, 275) — ora, dunque, Ph. Lacoue-Labarthe si lascia riprendere dal demone di filosofare, dall'installazione greca. Subito dopo

questo sguardo di sbieco verso "l'altro Dio" scrive che "lo Sterminio è, rispetto all'Occidente, la terribile rivelazione della sua essenza" (*Fiction*, 63). E perché, a quali segni ci si può affidare per stabilire questa diagnosi? A due segni: che gli ebrei sono distrutti mentre non sono dei nemici, non minacciano in nulla la Germania, non le fanno guerra in nessun modo, e che l'annientamento è amministrato come un'operazione industriale di nettezza urbana che non usa, "in ultima istanza" (*Ivi*, 61), i mezzi, abituali del distruggere (militari e polizieschi).

Articolo in questo modo: dal momento che si distruggono gli ebrei al di fuori dell'istituzione occidentale del conflitto bellico, cioè senza allestire la scena della politica e della guerra, è precisamente attraverso quest'anomalia che si rivela il destino dell'Occidente. Un paradossò, sembra, ma, come mostra il seguito del discorso di Lacoue-Labarthe, quest'anomalia è mostruosa solo sulla scena tragica e secondo il regime che le è proprio. Essa rivela che c'è un disotto della scena, e che vi è, quindi, messa in scena, come sempre; ovvero, dell'arte. Perché Auschwitz appartiene ancora alla messa in scena, ma secondo un'altra arte. Quest'arte è stata politica; con Auschwitz, diventa industriale. Quando è politica, la scena allestita dall'arte è, come si sa, quella del tragico (greca, dunque) e la guerra ne fa parte. Ma, quando il crimine viene amministrato come una "produzione" - sfruttamento dei corpi umani come materia destinata allo scarto e trattamento dei sottoprodotti -, la scena viene allestita secondo le regole di ciò che in quel momento sta per diventare ed è già diventata l'arte nell'Occidente moderno: la tecnica. E il nazismo è il momento dell'irruzione della nuova arte, la tecnica, nel mondo degli enti "utilizzabili". Che la *techne* scada e decada in tecnica, ecco ciò che da sempre è stato il destino dell'Occidente, la sua *Verfallenheit*, la sua essenza di declino. "L'agricoltura è ora un'industria alimentare motorizzata; la sua essenza è identica alla fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa dei blocchi e della riduzione di paesi alla fame, la stessa cosa della fabbricazione delle bombe ad idrogeno". Questa frase, la sola scritta da Heidegger (nel 1949) relativamente allo sterminio, Lacoue-Labarthe può qualificarla come "scandalosamente insufficiente" (*Fiction*, 58), quanto alla

portata da attribuire ad Auschwitz, e tuttavia come "assolutamente giusta" (58, 61), perché pone Auschwitz sulla sua vera scena, che è la tecnica.

È così, in conseguenza, che Ph. Lacoue-Labarthe può scrivere: "Propongo di chiamare cesura un tale evento, nel senso conferito al termine da Hölderlin" (*Ivi*, 64). Non è possibile esporre qui il problema della cesura, che Ph. Lacoue-Labarthe elabora da lungo tempo (in particolare: *Imitation*, 39-69) con grande finezza. Egli concepisce con questo termine hölderliniano il momento in cui, nella forma della tragedia, il divino e l'umano si separano, si dimenticano, si distolgono, "categoricamente", l'uno dall'altro, e non possono più essere "fedeli" l'uno all'altro che secondo la loro infedeltà reciproca. L'affezione "enorme" (*ungeheur*) che nella tragedia greca, attraverso il compimento del divino e dell'umano, di Apollo e di Edipo, motiva ed esprime il "furore" del destino che si compie, questo scatenamento concomitante della natura e dell'uomo, conduceva, nella tragedia greca classica, ad una fine che poteva "rimare" con il crimine dell'inizio solo attraverso la morte dell'eroe. Nella tragedia "moderna" la cesura interrompe e sospende questo compimento senza riprenderlo, lo arresta e ne fa vedere l'economia. È il momento della *catharsis*. La Legge pura sorge dall'interdizione ad agire il divino, è questo interdetto. È per questo che "la lezione della tragedia moderna è rigorosamente kantiana, e conseguentemente di forma ebraica [...] Il trasporto propriamente meta-fisico è proibito" (*Fiction*, 67). La Cosa non è ri-presentabile, anche come azione e come vita. La cesura marca solo l'"=0" nel corso dei segni, delle cifre, delle rappresentazioni inconscie che traccia il destino; ne è "il lutto" (*Fiction*, 68-72; *Imitation*, 56-59).

Se Auschwitz è la cesura, lo è nel senso che "fa parte di un oltre-tragico, insieme più e "meno che tragico" (*Fiction*, 72). Più, perché la separazione del divino e dell'umano, l'infedeltà qui è iperbolica; meno, perché il crimine viene eseguito secondo un'"arte", la tecnica industriale del trattamento dei rifiuti, arte che è essa stessa "lo scarto dell'idea occidentale dell'arte" (*Ibid.*). Lo sterminio fa cesura, secondo Lacoue-Labarthe - se capisco bene —, da una parte per il fatto che interrompe il destino "furioso", tragico dunque, dell'Occidente, rivela il "rovesciamento categorico" di dio e dell'uomo (la

“morte di Dio”) e perché, come *catharsis*, in quest’annientamento fa intendere la Legge pura, l’imperativo categorico nell’impossibilità della sua attualizzazione, il “giudaico-kantiano”. Così si potrebbe e si dovrebbe situare il disastro della Shoah sulla scena tragica greca “moderna”, quindi politica, di cui esso segnerebbe l’interruzione nell’“azione”.

Ma, d’altra parte, lo sterminio significherebbe anche l’impossibilità non del compimento tragico-politico, ma della scena dove esso ha luogo. Attesterebbe un mutamento della messa in’ scena stessa: in termini heideggeriani, del modo in cui l’essere dell’ente si dà e si nasconde al *Dasein*, modo che ora non è più tragico ma tecnico.

Il rovesciamento categorico non si deve pensare allora, come tenta Hölderlin, sulla scena tragica, come ciò che vi sospende il suo furore. È l’essere che, nella “figura” o nel modo del *Gestell*, “si allontana dalla sua essenza, verso l’oblio di quest’essenza e si rivolge così contro la sorveglianza della sua essenza”, o che “de-porta [*ent-setzt*, revoca orribilmente] la sua verità nell’ oblio così che Tessere rifiuta la sua essenza” (*Tournant*, 146-148). E quest’oblio, lontano dal compiersi nel furore, si effettua secondo il principio per cui ogni ente viene reso disponibile (*bestellen*) come un fondo sussistente (*Bestand*) (*Ivi*, 142-153), per cui “tutto è possibile” e per cui tutto il possibile deve “aver luogo”. L’essenza del *Gestell* si dispiega non come destino, ma come “rischio” (*Gefahr*) (*Ivi*, *passim*) perché l’essere, nella tecnica, si libera (“s’invia”) Come un fondo che resta a disposizione. Questo rischio si rivela indifferentemente, secondo Heidegger, nell’agro-alimentare, nelle armi nucleari, nell’indebitamento e la fame del terzo mondo - e nello sterminio.



Credo che, nell'equivocità della "cesura" di Lacoue-Labarthe qualcosa non riesca a pensarsi. È che essa fa appello contemporaneamente all'estetismo, fosse anche il "nazional-estetismo" (*Fiction*, 92 sgg.), - cioè ancora alla poetica tragica greco-hölderliniana sulla sua fine — e all'eliminazione di ogni poetica, di ogni estetismo nella svolta della tecnica. Svolta che è così l'inizio di un altro "oblio", quello attraverso cui ogni ente - il *Dasein* compreso - si programma come parte di un fondo disponibile; svolta che, ormai, non permette che la sofferenza appaia come forma e bellezza.

Ora, né nella prima, né nella seconda "lettura" lo sterminio "degli ebrei" si lascia avvicinare in quanto tale. Una volta ammessa l'ontologia poetica del destino tragico-politico, se c'è davvero cesura, essa deve colpire l'eroe stesso, il soggetto tragico: in questo caso l'Occidente. Ciò può far pensare che lo sterminio sospenda il supposto destino dell'Occidente nello stupore orribile davanti a ciò che vi si scatena. Ma perché questo scatenarsi ha colpito "gli ebrei" che, come ammette anche Lacoue-Labarthe, non fanno essenzialmente parte, non hanno essenzialmente un ruolo su questa scena? Sempre divisi tra un'assimilazione che li integrerebbe e una tradizione che proibisce loro proprio questo assimilarsi; che, essenzialmente, non sono eroi, soggetti tragici. Hegel lo "sapeva" e incriminava la loro "bassezza e la loro completa passività", per concludere che "la grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca, essa non può suscitare né timore né pietà" (Bourgeois, 43, 49, 53).

Non vedo quale effetto di cesura - e in particolare quest'effetto "kantiano-giudaico" in cui si rivela una Legge che non fa più destino - potrebbe provenire dall'operazione (nazista) di far comparire "rifiuti", che la "bella tragedia" ha relegato fuoriscena, su questa stessa scena, anche solo per

sterminarli. (Oltre il fatto che quest'effetto catartico, qui propriamente etico, non ha, che io sappia, colpito in modo particolare l'Occidente). Solo un "nemico" presentabile, rappresentabile poteva fare il caso: "bolscevico", "capitalista"... Anche sostenendo che "gli ebrei" siano stati per il soggetto occidentale europeo quello che fu la peste per Tebe e per il suo re, rimane il fatto che la logica del tragico greco avrebbe richiesto che lo svelarsi dell'enigma formato, per l'Europa, da questa verminaia mortale - il suo svelarsi e non il suo sterminio - si pagasse con la morte o almeno con la terribile veggenza, ottenuta grazie agli occhi accecati, dell'eroe stesso: dunque dell'Europa. Lacoue-Labarthe mi concederà che ne siamo lontani. L'eroe sta bene. Sotto altri nomi, il "nazismo" in Occidente persevera.

Se ora ci si indirizza verso l'interpretazione che imputa la Shoah al *Gestell*, non si risponde più alla domanda: perché "gli ebrei"? Se infatti quest'interpretazione può render conto degli effetti che riguardano lo sviluppo economico-tecnico-scientifico, il nucleare, l'agro-alimentare o il sotto-sviluppo (tra gli effetti non meno schiaccianti che interessano' sotto il nome di "cultura", il linguaggio e l'*aisthesis*), tuttavia essa lascia nell'oscurità più cupa, "nell'ombra", vale a dire di lato e intatta, la "ragione" (visto che si cade, allora, sotto il requisito del "render ragione") per cui "gli ebrei" furono scelti per provare, in tutti i sensi, questa specie d'"effetto". Rifiutare l'identità, o anche solo l'analogia, tra impianti di fabbricazione di neutroni, oppure di piselli, e impianti di gassificazione e cremazione, non è essere umanisti: è soltanto accettare di pensare. Mettendo le due cose sotto uno stesso titolo, il *Gestell*, non si pensa la differenza, ma la si schiva, ed è questo che impone a Heidegger il suo silenzio di piombo sulla Shoah. L'amministrazione burocratica del crimine, anche se ha avuto bisogno di una perseveranza - di una tecnologia della sequenza - esemplare, non deve, e del resto, non può, far dimenticare l'accanimento scatenato, demente, che sostiene la sua fredda performatività. Un tale scatenarsi rinvia alla scena tragica, dove tuttavia non ha posto. Il dilemma (se a, allora b, allora non-b; se sterminio, allora cesura, ma del tragico, allora non tragico, ma tragico), il dilemma è, mi sembra, perfetto.

Di conseguenza, lo sterminio non rivela per nulla "l'essenza

dell'Occidente", nel senso della rivelazione che la cesura apre in un destino tragico. E non deve nemmeno essere ascritta alla "svolta" della tecnica, vale a dire della fine della tragedia. E infine è inconsistente, ai miei occhi, invocare contemporaneamente l'uno e l'altro argomento, come lo sarebbe sostenere che il paiolo è incrinato (cesurato) e insieme nuovo (industriale).

Non c'è nient'altro da dire sullo sterminio, e nessun'altra "ragione" da dare per il silenzio di Heidegger se non ciò che scriveva Hegel: "Tutti gli stati del popolo ebraico, fino allo stato più sordido, più infame, più abietto, nel quale si trova ancora oggi, non sono nient'altro che gli strascichi e, gli sviluppi del destino originario degli ebrei, grazie al quale - potenza infinita cui si opposero in modo insormontabile - sono stati maltrattati e lo saranno finché non lo concilieranno grazie allo spirito della bontà e non lo sopprimeranno attraverso lo spirito di riconciliazione" (Bourgeois, 54).

Ogni parola pesa qui con tutta la sua minaccia e meriterebbe un lungo commento. Abbrevio. Non avendo soppresso loro stessi il proprio "destino" d'irconciliazione con la "potenza infinita" cui essi "si oppongono" senza sperare di "superarla" (la Cosa), occorre quindi che si sopprimessero "gli ebrei". Uno stato "ancora" più "abietto", e un "trattamento" ancora peggiore di quelli che "gli ebrei" conoscevano nel 1800, doveva essere, a metà del XX secolo, il trattamento con gas e cremazione, lo stato delle ceneri. Hegel iscrive la predizione come un oracolo, rubricandola come "destino di un popolo" che egli conoscerebbe. Il crimine si consuma già in quest'iscrizione, nel registro della bella Grecia, della rappresentazione forzata di ciò che non le appartiene: il Dimenticato. Il crimine è riconciliare lo spirito con ciò che non è conciliante. Senza dubbio si ascriverà questo crimine al terrore inerente allo speculativo. La decostruzione esistenziale-ontologica in effetti non lo autorizza, e non può quindi reiterare la predizione nel proprio idioma. E la "sua Grecia" non è quella di Hegel. Ma, radicata nel pensiero dell'essere, nel pregiudizio "occidentale" che l'Altro sia l'essere, non ha nulla da dire su un pensiero il cui Altro è la Legge. Non ne predice nulla, questo è certo: semplicemente non ne dice nulla. Il suo silenzio tradisce l'equivoco attraverso cui ogni "sapere" contende con l'Altro,

sotto il nome di verità dell'essere. Equivoco che viene perfettamente esposto in *Dell'essenza della verità*: "La libertà, compresa a partire dall'esistenza in-sistente del *Dasein*, è l'essenza della verità [...] solo perché la libertà stessa deriva dall'essenza originaria della verità, dal regno del mistero dell'erranza" (*Essenza*, 153). La libertà non è dovuta alla Legge ma all'essere. E attraverso questo equivoco, il pensiero di Heidegger si rivela, suo malgrado, a sua volta ostaggio della Legge. Questa è la sua vera "colpa".

Sarebbe indispensabile, per misurare il sommovimento "politico" comportato dal caso Heidegger, ritornare al "popolo", alla parola *Volk*. A questo proposito, qualche nota che non vale come conclusione.

Jean-Luc Nancy dà idea - in una parentesi della *Communauté désœuvrée* - di come *Volk*, in *Sein und Zeit*, resista alla decostruzione del soggetto: "Nel momento in cui si è trattato della comunità come tale, lo stesso Heidegger si è smarrito nella visione di un popolo e di un destino concepito almeno in parte come soggetto" (*Communauté*, 40). Egli vi vede la traccia del fatto che "l'essere-a-la-morte" heideggeriano non è mai stato "radicalmente implicato" nel con-essere - nel *Mitsein* (*Ivi*, 41). Nella problematica di J.-L. Nancy, l'essere-a-la-morte segnala l'impossibilità per le singolarità di condividere qualcosa di più che l'impossibilità della condivisione. Della morte si fa parte, non se ne ha parte: la morte costituisce il limite del comunicabile. Ciò che si chiama comunità risiede nell'oblio di questa "comunicazione" impossibile in un'operazione di auto-costituzione, la *Selbstbehauptung*, che genera, tautegeticamente, la comunità come opera (di se stessa), come potenza "immanente" di cui non è che l'atto sempre reiterato. E J.-L. Nancy conclude che solo una "comunità inoperata" sarebbe rispettosa di quell'incondivisibile che disperde le singolarità esponendole le une alle altre; e la "scrittura", poiché, nel contempo, si espone ai confini dell'incondivisibile (della morte, del Dimenticato), e lo espone agli altri, sarebbe tale comunità, che cerca così di sottrarsi all'illusione dell'operazione immanente, all'illusione dell'opera (*Ivi*, 192-198).

Nominando l'essere-assieme secondo il proprio co-destino (il suo *Geschick*) come "popolo", e determinando lo scopo del sapere come servizio per l'autoaffermazione di questo popolo, è

chiaro che il pensiero di Heidegger concede al mito l'essenziale di ciò che gli occorre per autorizzarsi. Non vi manca nemmeno quanto ho chiamato geo-filosofia come sacralizzazione del territorio popolare. Rileggiamo i testi del gennaio 1934 e il discorso radiodiffuso nel marzo 1934 in territorio svevo e alla radio del Sud-Ovest (Farias, 189-195): vi troveremo l'*Arbeit*, il lavoro, concepito come l'operazione attraverso cui la comunità fa di se stessa opera "in direzione della terra". Ne va del popolo come dell'"anima". Si dice di lei che è "sulla terra una cosa straniera", "*ein Fremdes auf Erden*", nel senso arcaico che Heidegger scova in *fremd*, condotto dalla radice *fram*, "in cammino verso" (*Esprit*, 138). Il popolo in quanto verità dell'essere "ha luogo"; la terra non è il luogo certo, ma l'"aver luogo" della verità divisibile, e come tale le è "essenziale sottrarsi" (Fynsk, 142).

Il lavoro è un altro nome dell'opera d'arte come apertura su questo "aver-luogo" che è la verità dell'essere-là e dell'essere-insieme, in quanto si sottrae. Le immagini riguardanti "la terra" non smettono di fiorire, se così posso dire, dall'inizio alla fine degli scritti.

Occorre addebitare allo steso impensato paesano, (pagano) lo scavo ostinato delle radici della lingua -evidentemente materna - e la "scoperta" che essere sono comuni alle radici della lingua dell'inizio, il greco. L'angoscia è del tempo, ma lo spazio - o piuttosto l'aver-luogo, l'abitare, la *technè* come arte forestale e agraria, il "campo" della lingua - non può tradire. Steiner nota la fascinazione per la cosa, in senso heideggeriano questa volta, la cosa in quanto essa "è" (Steiner, 60 sgg.). La parola è lavorata come una cosa, in forma di cosa amata: come il legno dal falegname, devotamente. Il "lavoro" sulla lingua, la certezza della sua intraducibilità sono tali che ai francesi stessi è necessario parlarla, se vogliono pensare (*Spiegel*, 150) -ancora l'opera, ancora il mito, ancora la comunità.

E a questo popolo occorre un "sapere", un saggio, la guida e il guardiano dell'essere nella sua verità, che è il suo "luogo": "Per evitare ogni controsenso su verità, per evitare che sia compresa come adeguatezza, 'verità dell'essere' trova commento come *Ortschaft des Seins* — verità come località dell'essere; questo presuppone naturalmente una comprensione dell'esser-luogo del luogo. Donde l'espressione *topologia*

dell'essere, che si trova per esempio in *L'esperienza del pensare*" (Thor, 269). O ancora: "L'erranza, la peregrinazione verso ciò che è degno di domanda non è un'avventura, ma un ritorno al paese natale" (Steiner, 80). Non si finirebbe di reperire l'averluogo dello svelamento come co-destino autentico, cioè come popolo che guida se stesso -che conserva se stesso nel sapere del saggio. La tecnica è "rischio" il primo luogo perché sradica.

Di fronte al ritorno alla Germania promessa, Freud, Benjamin, Adorno, Arendt e Celan - i grandi tedeschi non tedeschi, gli ebrei non ebrei - che non soltanto interrogano, ma tradiscono la tradizione, la *mimesis*, l'immanenza del dispiegamento e le radici. L'emigrazione, la dispersione, l'integrità impossibile li fanno disperare in qualsiasi ritorno. Sfiniti dalla doppia impotenza di non cambiare e di cambiare, di restare tedeschi e di farsi francesi, americani. Cittadini per cui la città non è un villaggio (come lo è per Breton). Apatridi, obbligati a giudicare perché sono giudicati e devono giudicare, senza sapere da dove. Perché è da molto, per "gli ebrei", che occorre giudicare in nome di nulla o di nessuno, e che la vita etica non si "dispiega" in uno "spazio" retto "solo" dai "nomi sacri", come sembra credere, affascinato, Lacoue-Labarthe (*Fiction*, 52). Che il sacro sia morto, è l'inizio stesso della loro Legge. Cacciati, votati all'esodo. Il loro odio per la geofilosofia. E la madre, la lingua, venuta meno, prostituta, morta nel e per l'eruttare del volere hitleriano e della *Führung*. Un lutto da fare e rifare, scrivendo e riscrivendo secondo questo lutto.

Il "popolo" heideggeriano non ha niente a che vedere, devo aggiungerlo, con ciò che Granel, sotto il nome di "popolare" designa come "l'escluso da ogni discorso politico-filosofico moderno" e "lo scarto di ogni pratica politica moderna, che sia capitalista o marxista" (*Débat*, 160). Se una scrittura ha dato la propria voce a questo scarto, a questo escluso, è quella di Céline: la voce dei "poveri". È la voce della miseria delle "masse" (concetto meccanico) generata dalla "mobilitazione totale" richiesta dalla modernità. Céline non ne esaltava certo la segreta autenticità: non ne faceva un soggetto politico, nemmeno "secessionista", la detestava. E se Céline fu antisemita, fu per questo stesso odio: perché la miseria detesta la miseria.

Ma Granel percepisce nel nazional-socialismo, e particolarmente in ciò a cui rinvia lo spazio del trattino, l'apparizione di una "nuova figura, un nuovo mondo, che non è né il vecchio Nuovo Mondo (l'America, e l'Europa sua figlia), né l'antico "cambiamento di base" del vecchio Nuovo Mondo (la Russia bolscevica), ma il divenire postmetafisico (né contrattuale-produttivo, né proletario) del *Volk* tedesco (precisamente il "popolo metafisico" e precisamente anche *das Land del Mitte*) in quanto divenir-mondo del Popolare" (*Ibid.*, 162-163). Questa "percezione" richiede due osservazioni soltanto: come comprensione del *Volk* heideggeriano, è falsa; come tentativo di estrarre dal "nazionalsocialismo" heideggeriano una "verità interna" e una <sub>v</sub> "grandezza" più vere e più grandi di quanto Heidegger stesso non le abbia pensate, non solo ne ripete l'orrore promesso - e tenuto al di là del concepibile - ma addirittura l'aggrava. Dando rappresentazione sotto il nome di nazionale-e-socialista al "divenir-mondo" del "Popolare" come risposta "postmetafisica" alla questione dell'essere-insieme, Granel riconduce all'oggi, mezzo secolo dopo lo sterminio, l'oblio di ciò che ha tentato di dimenticarsi per suo mezzo. Manca così gravemente al debito che è la nostra sola sorte: non dimenticare che c'è del Dimenticato, né di quale orrore è capace lo spirito nella demenza di farlo dimenticare. "Nostra" sorte, sorte di chi? Di questo non-popolo di superstiti, ebrei e non-ebrei, qui chiamati "gli ebrei", il cui essere-insieme non dipende dall'autenticità di alcuna radice prima, ma solo da questo debito di un'anamnesi interminabile.

Lacoue-Labarthe si domanda alla fine: "Pourquoi il *Dasein* istoriale si determina come *popolo*?" (*Fiction*, 164). Chiaramente, dipende dal fatto che il pensiero di Heidegger resta asservito al motivo del "luogo" e dell'"inizio", anche dopo la svolta. E questa è del resto, ma di sbieco, la risposta che abbozza lo stesso Lacoue-Labarthe (*Ivi*, 164-171). Non si può dunque dire che il pensiero di Heidegger "lasci aperta" la questione del suo silenzio relativamente allo sterminio (*Ivi*, 172). Piuttosto la chiude, ermeticamente. Questo silenzio è questa non-domanda, questa chiusura e questa preclusione, l'"oblio" del fatto che il pensiero sia senza inizio e infondato, che non debba "dar luogo" all'essere, ma che sia invece dovuto



ad una Legge senza nome. L'Occidente è pensabile sotto il regime della *mimesis* solo se si dimenticate vi sopravvive un "popolo" che non è una nazione (una natura). Informe, indegno, maldestro, involontario, cerca di ascoltare il Dimenticato. Non c'è nessun "paradosso ultimo" nel fatto Che la memoria (e non il "memoriale") di questa preclusione sia "conservata nel poema di un poeta ebreo", il Celan dopo il suo incontro con Heidegger (*Ibid.*). Celan non è né l'inizio né la fine di Heidegger, è la sua mancanza: ciò che gli manca, ciò che egli manca e la cui mancanza gli manca.

## Glossario Bibliografico\*

Bourgeois (103, 105): BERNARD BOURGEOIS, *Hegel à Francfort, ou Judaïsme - Christianisme - Hégélianisme*, Vrin, Paris 1970.

*Celebrazione* (48,58): ELIE WIESEL, *Celebrazione hassidica. Ritratti e leggende*, tr. it. di O. Miani, Spirali, Milano 1983,

*Communauté* (108): JEAN-LUC NANCY, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986.

*Débat* (66, 77, 78, 83, 86, 111, 112): *Heidegger, la philosophie et le nazisme* (testi di: Pierre Aubenque, Henri Crétella, Michel Deguy, François Fédier, Gérard Granel, Stéphane Moses, Alain Renaut, traduzione di testi politici (1933-1934) di Martin Heidegger), « Le Débat », 48, gennaio-febbraio 1988, pp. 112-192.

Deleuze (16): GILLES DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, tr. it., di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 1967.

*Espèce* (35): ROBERT ANTELME, *L'Espèce humaine* (1957), Gallimard, Paris 1978.

*Esprit* (85, 109): JACQUES DERRIDA, *Dé l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987.

*Essenza* (106): MARTIN HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

*Expérience* (93): PHILIPPE LACOUE-LABARTHE, *La Poésie comme expérience*, Christian Bourgois, Paris 1986.

Farias (5, 70, 80, 81, 109): VICTOR FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, tr. it. di M. Marchetti e P. Amari, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

*Fiction* (64, 73, 82, 88-90, 91, 93, 98-100, 103, 111-113): PHILIPPE LACOUE-LABARTHE, *La Finction du politique*, Christian Bourgois, Paris 1987.

Freund (83): JULIEN FREUND *Les lignes de force de la pensée politique de Carl Schmitt*, in "Nouvelle Ecole", 44, primavera 1987, pp. 11-27.

Fynsk (109): Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*, Cornell University Press, Ithaca e London 1986.

*Geschlecht I, II* (29, 80): JACQUES DERRIDA, *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique* (1983), in Id., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 395-414; - *La main de Heidegger (Geschlecht II)* (1985), *Ivi*, pp. 415-451.

*Hemmung* (26): SIGMUND FREUD, *Inibizione, sintomo ed angoscia* (1926), tr.it. di M. Rossi, in Id., *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978.

*Imitation* (100): PHILIPPE LACQUE-LABARTHE, *L'imitation des modernes (Typographies II)*, Galilée, Paris 1986.

*Inc* (17, 20): SIGMUND FREUD, *L'inconscio* (1915), tr. it., di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976.

*Introduzione* (56): IMMANUEL KANT, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, tr. it. di Paolo Manganaro, Laterza, Bari 1984.

*Jenseits* (10, 21, 25): SIGMUND FREUD, *Al di là del principio di piacere*, tr. it., di A.M. Marietti e R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977.

*Journal littéraire* (65): PHILIPPE LACQUE-LABARTHE, *Heidegger: les textes en appel*, in "Le Journal littéraire", 2, dicembre 1987 - gennaio 1988, pp. 115-117; ripreso in *Fiction*.

Jünger (51): ERNST JÜNGER, *La mobilisation totale* (1930), tr. fr. de Launay in *Le Soldat du travail. Guerre, fascisme et taylorisme* (Muràrd e Zylberman edit.), *Recherches*, 32/33, 1978, pp. 35-53.

KPV (4, 27): IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pratica*, tr. it., di F. Capra, Laterza, Bari 192.4.

KRV (24): IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di Gentile, L. Lombardo-Radice, V. Mathieu, Laterza, Bari 1959.

KUK (40): IMMANUEL KANT, *Critica del giudizio*, tr. it. di Gargiulo, Laterza, Bari 1982.

Laplanche (23): JEAN LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Puf, Paris 1987.

*Liberté* (98): MARTIN HEIDEGGER, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, tr. fr. E. Martinau, Gallimard, Paris 1987.

Litman (45): Théodore Litman, *Le Sublime en France (1660-1714)*, Nizet, Paris 1971.

Loroux, Nicole I (9): NICOLE LORAU, *L'invention d'Athènes*, Mouton - EHESS, Paris e La Haye 1981.

Loroux, Nicole II (9): NICOLE LORAU, *L'oubli dans la cité* in *Le temps de la réflexion*, 1, 1980, pp. 213-242; - *L'ame de la cité* in *L'Ecrit du temps*, 14/15, estate-autunno 1987, pp. 35-54; - *Le lien de la division* in "Le Cahier du Collège international de philosophie", 4, novembre 1987.

Marion (50): JEAN-LUC MARION, *La double idolâtrie - Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*, in *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, pp. 46-74.

Martineau (82): *Avant-propos du traducteur*, in Martin Heidegger, *Etre et temps*, tr. fr. di E. Martineau (dell'edizione del 1963), Authentica, 1985.

*Metapsicologia* (15): SIGMUND FREUD, *Metapsicologia* (1915-1917) tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976.

*Minima moralia* (55, 59): THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia* (1951), tr. it. di R. Solmi, Einaudi Torino 1954.

Mosè (27, 28): Sigmund Freud, *L'Uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1939), tr. it. di P.C. Bori, G. Contri e E. Sagittario, in Id., *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979,

Nacht (27): MARC NACHT, *L'avenir du passé*, "L'Ecrit du temps" 14/15, estate-autunno 1987, pp. 86-97.

Notte (35, 36, 70): ELIE WIESEL, *La Notte* (1958), tr. it. di Vogelmann, La Giuntina, Firenze 1984.

*Observateur* (65): JACQUES DERRIDA, Victor Farias, *La parole aux lecteurs* in "Le Nouvel Observateur", 27 novembre 1987.

*Origini* (20, 24, 57): SIGMUND FREUD, *Le origini della psicoanalisi. Lettere a Wilhelm Fliess, abbozzi e appunti, 1887-1902*, tr. it. Soavi, Boringhieri, Torino 1961.

*Private* (17): LUDWIG WITTGENSTEIN, *Notes sur l'expérience privée et les "sense data"* (1934-1936), bilingue, tr. Rigai, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1982.

*Rectorat* (79, 82): MARTIN (HEIDEGGER, *L'Autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/1934*, tr. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 1988.

*Ricerca* (44): MARCEL PROUST, *Il tempo ritrovato*, tr. it. di G. Caproni, in Id., *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino 1951.

Rimozione (17): SIGMUND FREUD, *La rimozione* (1915) tr. it. di R. Colorni, in Id., *Opere*, voi. 8, Boringhieri, Torino 1976.

Saggi (91): MARTIN HEIDEGGER, *La cosa* (1950), *Costruire abitare pensare* (1951), in Id., *Saggi e conferenze* (1954), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

Schürmann (72): REINER SCHÜRMANN, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982.

*Sein und Zeit* (64, 68, 70, 71, 72, 75, 77, 79-81): MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970.

*Shoah* (33, 37): CLAUDE LANZMANN, *Shoah*, Fayard, Paris 1985.

*Spiegel* (75, 79, 84, 110): MARTIN HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, tr. it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987.

Steiner (110): GEORGES STEINER, *Martin Heidegger* (1978), tr. fr. di Caprona, Flammarion, Paris 1987.

*Sujet* (94): PHILIPPE LACQUE-LABARTHE, *Le Sujet de la philosophie (Typographies I)*, Aubier-Flammarion, Paris 1979.

*Teoria* (58, 59): THEODOR W. ADORNO, *Teoria estetica*, tr. it. di De Angelis, Einaudi, Torino 1975. (

*Thor* (110): MARTIN HEIDEGGER, *Seminaires du Thor* (1966-1969), in Id., *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976.

*Tournant* (101): MARTIN HEIDEGGER, *Le tournant* (1949), tr. fr., di Lauxerois e Roëls, in Id., *Questions IV*, Gallimard Paris 1976.

*Vérité sublime* (6): PHILIPPE LACQUE-LABARTHE, *La vérité sublime* in "Poésie", 38, 1986.

Vidal-Naquet (12): Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire* (1980-1987), La Découverte, Paris 1987.

Young-Bruehl (29): ELISABETH YOUNG - BRUEHL, *Hannah Arendt* (1982), tr. fr. Roman, Tassin e Guini, Anthropos, Paris 1986.

\* Gli items (autore, titolo o sigla) corrispondono ai richiami che figurano tra parentesi nel testo del libro. Le cifre fra parentesi che qui li seguono si riferiscono alle pagine di questo libro dove si trovano i richiami stessi.

# Note su Lyotard e la decostruzione

a cura di Giovanni Scibilia

*Heidegger et "les juifs"* esce in Francia nel marzo del 1988, sull'onda di una *querelle* che ha coinvolto media, filosofi e storici relativamente al problema dell'adesione di Martin Heidegger al nazional-socialismo, il cosiddetto "caso" Heidegger. Il dibattito è nato sulla spinta dei clamori suscitati dal testo di Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, tentativo di ricostruzione "storica" (le virgolette sono d obbligo visti i risvolti sulle metodologie storiografiche che il "caso" stesso comporta) dei rapporti tra Heidegger e il movimento. Pur facendo parte del dibattito, come ammette lo stesso Lyotard, *Heidegger et "les juifs"* ne prende in qualche modo le distanze per la qualità strettamente teorica dell'approccio, una sorta di contributo ad un "dibattito interno al dibattito", interessato non all'aneddotica relativa al coinvolgimento heideggeriano, piuttosto alla sua relazione con il pensiero di Heidegger. In realtà, attraverso la *querelle* heideggeriana, si delinea un'altra scena, in cui Lyotard si confronta in particolare con il testo di Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*. Si tratta di una duplice opzione rispetto alla questione del politico. Da una parte il lavoro della decostruzione, teso a ritrovare un limite - fondativo e trasgressivo a un tempo - del politico, tale da poterlo ricondurre all'interno di una necessità di totalizzazione teorica. Dall'altra il filosofo del dissidio, per cui la politica è conflitto irresolubile fra generi discorsivi; la filosofia interviene sulla guerra civile del linguaggio non per sedarla, come fanno la normativa politica o il metalinguaggio accademico, ma per testimoniare il dissidio sapendosi parte in causa; il problema dell'eccesso diventa quello di un vuoto fondativo del politico che occorre mantenere tale, evitando qualsiasi forma di riappropriazione. A questi temi aperti sembra opportuno riferire *Heidegger e "gli ebrei"*.

Le posizioni di Lacoue-Labarthe e Lyotard, come quelle di Derrida, costituiscono un fronte comune relativamente all'impossibilità di fondazione etica del politico. Il riconoscimento di ogni "valore" passa necessariamente attraverso un umanismo, e il "caso" Heidegger, come mostra Derrida, ne è la prova più clamorosa. Il *Discorso di rettorato* produce, all'interno della logica apologetica che lo informa retorica-mente, un'opposizione al biologismo e al razzismo nazista attraverso un supplemento spiritualista (il *Geist* è la *Führung* che deve condurre l'università alla sua autoaffermazione). Quest'opposizione però è tale solo nella logica metafisica dell'opposizione e quindi, come il coinvolgimento heideggeriano dimostra, non fa (politicamente) opposizione. Per Lyotard il soggetto può fondarsi eticamente solo se denega la miseria costitutiva che lo occupa pur non facendosi sentire. Etico può essere l'inconscio, cioè l'eccesso trasformabile - non l'affetto inconscio, che è pensabile come un supplemento dell'eccesso, un sovrappiù che si palesa sintomaticamente senza poter essere riconosciuto, perché non è mai stato presente. La tradizione occidentale relativamente al politico viene così riconsiderata non a partire da un'istanza etica, bensì iscritta come problematica estetica. Il discorso lyotardiano si accosta in questa direzione all'analisi di Lacoue-Labarthe.

Il "caso" Heidegger è, nel testo di Lacoue-Labarthe, ancora paradigmatico: il lavoro heideggeriano dopo l'abbandono del rettorato, ovvero dopo il '35, viene interpretato nel complesso come una sorta di anamnesi del nazionalsocialismo, che lo svela, in quanto "opera d'arte", come essenza del politico. La questione riguarda l'interpretazione heideggeriana della *techne*: se nel *Discorso di rettorato* la *techne* è *Wissen*, sapere, associato a *theoria* ed *energeia*, e interpretato come "*am-Werk-sein*", essere-al-lavoro, nel '35 *techne* è arte, cioè messa-in-opera, *ins-Werk-setzen*, dell'*aletheia*. Si passa dal nazional-socialismo a un nazional-estetismo, spostamento teoricamente decisivo, perché mostra che "la politica stessa s'istituisce e si costituisce (...) nella e come opera d'arte" (P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris 1987, p. 98). Lacoue-Labarthe pensa la tradizione occidentale come scansione mimetologica della storia che, attraverso appunto l'imitazione

di un modello, produce la politica come infinitizzazione del soggetto. In tale modello, in cui l'onto-teologia si risolve onto-tipo-logicamente, si tratta di concepire autopoieticamente una comunità che si identifica estaticamente in un Capo - l'immanenza stessa della trascendenza. La comunità generatasi per autarchia totale sarebbe così presente -immediatamente - nella propria guida, uomini e dio congiunti nella stessa comunità. Il *Führer* heideggeriano è associato da Lacoue-Labarthe alla figura del filosofo-re platonico: il primo è il compimento di quest'ultimo, è la stessa tradizione - filosofica e metafisica — che trova nel nazismo un pieno compimento. Ciò spiega perché si possa pensare, come fa Syberberg, il *Gesamtkunstwerk* come il modello politico del nazional-socialismo: Bayreuth è il momento in cui il popolo si rappresenta nella sua immanente identità.

Heidegger raggiunge consapevolezza filosofica di tutto ciò solo nel '35. Prova ne sarebbe il pensiero del *Gestell* nel saggio sull'opera d'arte: produzione della verità un sostegno che è l'opera come forma, *Gestalt* (l'interpretazione di Lacoue-Labarthe della costellazione teorica, in cui si iscrive la nozione di *Gestalt* in Heidegger, è svolta in *Typographie*, raccolto in AA.VV., *Mimesis des articulations*, Parigi 1975). E' il paradigma teorico di quanto veniva detto nel *Discorso di rettorato*, che l'autenticità del *Mit-sein* passa attraverso la restaurazione del modello della Grecia antica. Con questo rispecchiarsi della politica nell'arte, Heidegger resta però legato alla mimetologia platonica. Se ne rende conto solo nel '55 quando, in una lettera a Jünger "ricusa la tematica onto-tipologica della figura, dell'impronta ecc., che pure gli era stata caratteristica fino ad allora.

Se Lyotard riconosce l'importanza del motivo ontotipologico, prende però le distanze dall'analisi lacoue-labarthiana su almeno due punti. In primo luogo viene tacitamente contestata la possibilità di concepire ontoteologicamente tale scansione ontotipologica; ciò. equivarrebbe a pensarla ancora come mito istoriale della totalità (la metafisica) rispetto a cui sarebbe possibile regolare la trasgressione (supplemento). L'ontotipologia stessa deve essere pensata, per Lyotard, come racconto simulacrale della totalità, che va considerato nell'insieme dei rapporti e dei conflitti tra generi discorsivi che



informano la *polis*. Se d'un lato quindi interviene la riflessione, la speculazione, come autocoscienza e messa in scarto, dall'altro si tratta di una meta-critica che intende, al di fuori di qualsiasi spazio egemonico, "far emergere i dissidi e trovare l'idioma (impossibile) per metterli in frase" (J.F. Lyotard, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985; sugli stessi temi cfr. anche le due ultime sezioni del testo, "Il genere, la norma" e "Il segno di storia"). In secondo luogo la divergenza si realizza, esplicitamente; attorno al problema della "colpa" di Heidegger, ovvero alle motivazioni teoriche che stanno dietro al suo silenzio totale, tranne una frase, riguardo allo sterminio. Lacoue-Labarthe vede in Auschwitz una "cesura", intesa nel senso in cui Hölderlin parlava di "cesura" nella tragedia greca. Si tratta di quel momento in cui la prossimità di umano e divino si realizza come massimo di lontananza. È la pura morte (nella tragedia) o l'accettazione della finitudine (nella modernità). Il nazismo, come tentativo estremo dello sforzo (idealistico) d'infinitizzazione del soggetto, non poteva che trovare cesura in Auschwitz, ovvero la morte brutta nella sua dimensione tecnica: industrializzazione della morte nelle camere a gas (morte quindi estranea alla logica del sacrificio perché letteralmente improduttiva, inspendibile). La "cesura" viene cioè pensata come Legge al di là dell'esigenza ancora idealistica dell'etica: infinitizzazione della legge che pone il soggetto come finito, ovvero ontologia risolta in una pura sincope di differenze, o A ancora differenza più originaria che apre l'eterogeneità differenziale "derivata" a livello etico, politico, simbolico nel senso più allargato. La "cesura" lacoue-labarthiana, come la "*différance*" derridiana, cercano di pensare progettualmente il politico a partire da una base non mimetologica, ovvero muovendo dalla decostruzione del soggetto (ciò che Derrida chiama, commentando il lavoro di Lacoue-Labarthe, "*désistance*": cfr. "*Désistance*" in Id., *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris 1987), che lo renda impraticabile a ogni (ri)appropriazione. Si va verso quella concezione della democrazia come dimensione dialogica infinitamente allargata, ovvero come comunità dell'*écriture* (J.L. Nancy): fondazione del legame sociale nella dispersione dei "soggetti" e nella molteplicità degli indirizzi sotto l'egida inappropriabile della Legge.

È proprio quest'iscrizione ontologica dell'etica e della politica che Lyotard non condivide, ed è su questo punto che la sua analisi prende le distanze in modo significativo dal versante decostruzionista. Iscrivendo il pensiero della Legge *nel* e *come* pensiero dell'essere, Heidegger e la decostruzione (le due cose tendono a questo punto a sovrapporsi) colmano l'angoscia, il vuoto fondativo su cui poggiano. Il rapporto fra *Essere e tempo* e il *Discorso di rettorato* è, in questo modo, pensabile in quanto soluzione esistitiva alla tematizzazione ontologica della storia, secondo cui il *Dasein* decide per la morte come verità del proprio tramandamento. L'angoscia viene colmata grazie all'intervento della Guida che conduce. L'evento "originario" torna a significare. La decostruzione si limita a pensare la politica in termini di complementarità: qualcosa, che manca al pensiero perché si dia politica, deve aggiungersi al pensiero stesso. In Lacoue-Labarthe la cesura-Auschwitz non può essere pensata che *all'interno* del tragico e del politico, e così teoricamente di nuovo amministrata. Ma il fatto che ad Auschwitz non trovino la morte i soggetti colpevoli di trasgressione della legge della finitudine (l'Occidente) ma dei "terzi" (gli ebrei), dovrebbe invece dare a intendere questa scena come *tutt'altro* dalla scena del politico. È quanto intende Lyotard. L'esorbitanza della Shoah è proporzionata a ciò che lo sterminio intende eliminare, "gli, ebrei" come affetto inconscio, ovvero un supplemento di più che il politico deve dimenticare per costituirsi. L'affetto inconscio, tematizzato da Lyotard a partire da materiali adorniani, freudiani, marxisti e kantiani, è la radicalizzazione della teoria del supplemento della decostruzione: eccesso di cui non è più possibile alcuna teoria perché costitutivamente sottraentesi a ogni forma di presentazione e ri-presentazione. Sotto questa luce anche la posizione dell'arte muta radicalmente. Essa non costituisce più l'essenza del politico ma, con Adorno, diventa, esperienza non dell'indicibile ma dell'impossibilità di esperire l'indicibile, rappresentazione dell'impraticabilità della rappresentazione. *Pathos* del sublime in assenza di *aisthesis* - ciò che in termini freudiani si nomina nell'"effetto di ritardo" (*Nachträglichkeit*), come "l'inquietante" (*das Unheimliche*) (cfr. ancora J.F. Lyotard, *L'enthousiasme*, Galilée, Paris 1986). A partire da queste premesse, il pensiero

della legge, ovvero letica, non può più essere riassorbito nell'ontologia come Legge. Le due dimensioni divergono invece in modo radicale (come radicale è la spartizione fra le due parti del testo di Lyotard): da una parte *il* politico, la decisione come oblio dell'immemoriale che è l'affetto inconscio; dall'altra *la* politica, l'eterogeneità dell'esperienza fondata in uno spazio impossibile da amministrare senza rimuoverne l'indice etico. È questa spartizione che, in *Heidegger et "les juifs"*, istituisce, nel riferimento agli "ebrei", ovvero a coloro che sono obbligati a giudicare senza poter fondare ontologicamente il giudizio, il giudizio su Heidegger.

# Indice

*Gli "ebrei"*

*Heidegger*

*Glossario bibliografico*

*Nota su Lyotard e la decostruzione*  
a cura di Giovanni Scibilia